JAARBOEKEN

VOOR

WETENSCHAPPELIJKE THEOLOGIE.

I.

UTRECHT,
KEMINK EN ZOON.
1847.


HIERONYMUS
ANDOVER-HARVARD
THEOLOGICAL LIBRARY

ARBOEKEN

VOOR

ENSCHAPPELIJKE

OLOGIE.

EERSTE DEEL.

UTRECHT,
EMINK EN ZOON.
1845.


HIERONYMUS
ANDOVER-HARV
THEOLOGICAL LIB

JAARBOEKEN

VOOR

WETENSCHAPPELIJKE

THEOLOGIE.

EERSTE DEEL.

UTRECHT,
KEMINK EN ZOON.
1845.

INHOUD VAN HET EERSTE DEEL.

VERHANDELINGEN.

OVERZIGTEN.

LETTERKUNDIGE MEDEDEELINGEN.

PROEVE

OVER DEN TEGENWOORDIGEN TOESTAND DER APOLOGETISCHE WETENSCHAP EN HARE WENSCHELIJKE ONTWIKKELING IN ONZE DAGEN.

DOOR

J. I. VAN OOSTERZEE.

Het is de edele roeping van den Godgeleerde, om mede te werken aan de handhaving der Christelijke waarheid. Hoe hooger de parel van groote waarde in zijne eigene schatting is gerezen, des te minder kan hij gedoogen, dat een verpeste adem haar verontreinigen, eene bezoedelde hand haar aanraken, een vermetele voet haar vertreden zou. Zoo lang daarom het licht van CHRISTUS nog in de duisternit schijnt, moet het niet alleen worden verspreid, maar ook in zijne eigendommelijke voortreffelijkheid worden gehandhaafd en aangeprezen. De gedurige aanvallen des ongeloofs op het verheven Godsgebouw vorderen het bestaan, de beoefening en den bloei eener wetenschap, die zich de bestrijding en afwering dier aanvallen langs den koninglijken weg der waarheid heeft voorgesteld. Wordt het zelfs van iederen belijder des Evangelies gevorderd, dat hij altijd bereid zij tot verantwoording (ἀπολογία) aan een iegelijk, die rekenschap afeischt van de hope, die in hem is, met zachtmoedigheid, vreeze en een goed geweten, hoeveel te zwaarder rust die pligt op de schouders van den Christelijken Godgeleerde! En dat te meer, naarmate de wapenen des ongeloofs

fijner geslepen, kunsti er gerangschikt, sluwer bestuurd en aangelegd worden. Te meer, naarmate de vijand niet meer op leerstukken aanvalt, maar op beginselen; niet slechts op veranderlijke vormen van het Christendom, maar op CHRISTUS den Heer; niet alleen op de pilaren, maar ook op de grondslagen van Gods geestelijken tempel, ja op den uitersten hoeksteen zelven.

Maar mag alzoo de taak der Apologeten verheven, noodzakelijk en eervol heeten, zij is niet minder moeijelijk tevens. Eene verkeerde verdediging bederft meermalen meer, dan zij goeds sticht. Elke Apologie, die iets zal beteekenen, moet daarom het resultaat van grondige *Apologetiek* zijn, dat is, (om ons hier nog slechts aan de algemeene bepaling te houden) van de wetenschap der *wijze*, waarop verdedigd moet worden. Maar zietdaar tevens de groote zwarigheid genoemd. Wij zeggen niet te veel, wanneer wij beweren, dat de wetenschappelijke constructie der Apologetiek, als stelsel, nog zeer veel te wenschen overlaat. Het *habent sua fata* kan niet alleen van boeken, het mag ook van wetenschappen, bepaaldelijk van deze gelden. De grenzen van haar grondgebied zijn beurtelings enger afgeperkt of wijder uiteengezet, zelfs over haar begrip is gestreden. En de methode, waarlangs zij het voorgestelde doel trachtte te bereiken, was verre van bij allen de vrucht van vaste beginselen te wezen. Apologiën hebben wij sommigen, en daaronder hoogst voortreffelijken, (wij noemen alleen die van STIRM, en denken aan meer anderen), maar hoe weinig ontwikkeld zijn nog vele bearbeidingen der *Apologetiek*, als wetenschap beschouwd. Men behoeft slechts

de nieuwste geschriften over dit vak op te slaan 1); om zich door eene menigte van geheel verschillende, ja lijnregt tegenstrijdige denkbeelden over den aard, de methode en de betrekking der Apologetiek tot de overige vakken der Theologie verward en geslingerd te zien. Dat er in die verscheidenheid overeenstemming, in die verwarring orde kome, achten wij hoogst wenschelijk. Wij althans zien niet, hoe men ooit tot eene gelukkige verdediging des Christendoms zal geraken, zoo lang de deelgenooten in dien edelen kampstrijd niet geleerd hebben, elkander in het gewigtige vraagstuk der beginselen te verstaan. Iets hiertoe te helpen bijdragen, is het doel dezer Proeve.

Men verwachte niet te veel. Geene uitvoerige karakteristiek willen wij geven van wat er in de laatste jaren op Apologetisch grondgebied al voorgevallen is. Hoe uitlokkend die taak zij, zou zij echter ons bestek, welligt ook onze krachten te boven gaan. Evenmin beloven wij eene volledige Inleiding op de wetenschap, van welke wij spreken. En allerminst vermeten wij ons, op hoogen toon raad te geven aan hen, die zich voorstellen, met het zwaard des geestes in de hand den goeden strijd te wagen voor het Evangelie des vredes. Ons doel is alleen, in algemeene omtrekken den tegenwoordigen toestand der Apologetiek te schetsen, en eenige wenken te geven, aangaande

1) Bepaaldelijk is bij de bewerking dezer Proeve acht geslagen op het geschrevene door SCHLEIERMACHER, *Kurze Darstellung des Akademischen Studiums*, §. 32—42. HAGENBACH, *Theol. Encyclop.* p. 263—270. PELT, *Encyclop.* p. 375—443. THOLÜCK, *Vermischte Schriften*, I. p. 150—158. *Weihe des Zweiflers*, 6e Aufl. p. 167—178. LECHLER, in de *Theol. Stud. und Kritik.* 1839. III. p. 595—663, VON DREY, *Apologetik*, 2e Aufl. Mainz 1844. I., om nu van STIRM, en van de schrijvers tegen STRAUSS in en buiten ons vaderland niet te spreken.

de wijze waarop wij het in het belang der goede zaak wenschelijk achten, dat zij verder worde ontwikkeld.

Wanneer wij over den toestand der Apologetiek spraken, dan zal het niemand kunnen bevreemden, dat wij, zonder de groote verdiensten te miskennen van hetgeen elders en ook in ons vaderland op dit grondgebied gearbeid is, inzonderheid op het naburige Duitschland het oog vestigen, waar in den laatsten tijd de kamp tusschen geloof en ongeloof een strijd is geworden op leven en dood. Wij bedoelen dan hetgeen aangaande deze wetenschap is gedaan, sedert den tijd van SCHLEIERMACHER, den KANT der Protestantsche Theologie, gelijk STRAUSS hem ergens genoemd heeft, die gelijk op elk grondgebeid der Theologische wetenschap, zoo ook op dit eenen zoo belangrijken en veelzijdigen invloed uitgeoefend heeft, dat na hem eene nieuwe periode aan te vangen is. Natuurlijk zal ook de groote beweging, door den aanval van STRAUSS ontstaan, niet voorbij gezien mogen worden.

Nog geene twee honderd jaren is het geleden, dat de bestrijding en de verdediging des Christendoms een geheel ander karakter vertoonden, dan in onze dagen. Zij, die door de Christelijke kerk als ongeloovigen werden beschouwd, grepen *of* niet opzettelijk de hoofdleer des Christendoms aan, *of* deden zij dit ook, zij stonden toch in zoo ver met de Kerk op gelijken grond, dat ook zij hunne meeningen uit den Bijbel, als de onbedriegelijke kenbron der Goddelijke openbaringen meenden te kunnen bewijzen. Vooral over de uitlegging, minder over het gezag dier kenbron werd de strijd gevoerd. In de tweede helft echter

der voorgaande eeuw nam de zaak eene andere rigting. Van afzonderlijke leerstukken klom men op tot de heilige oorkonden, om hare echtheid, geloofwaardigheid en Goddelijkheid te bestrijden. En ook hier bleef men niet staan. Niet alleen de werkelijkheid, maar ook de mogelijkheid der Goddelijke openbaring, in den Bijbel vervat, werd weldra ter sprake gebragt. De wijsbegeerte daagde de theorie der openbaring, die aan het Christelijk geloof ten grondslag lag, voor haren regterstoel. De strijd was in plaats van exegetisch, historisch, in plaats van historisch, wijsgeerig geworden. Het gevolg is bekend. De Godgeleerde wereld werd in twee partijen gesplitst. De Supranaturalist verdedigde, de Rationalist ontkende de waarheid der buitengewone Goddelijke openbaring eener heilsleer, door voorspellingen en wonderen bekrachtigd. Niettegenstaande de bekende bewering van REINHARD, dat slechts een van beiden consequent kan zijn, door volkomen getrouw aan zijn standpunt te blijven, ontbrak het niet aan talrijke pogingen, om eenen middelweg in te slaan, en de veelvuldige vormen, waarin het Supranaturali-Rationalismus zich vertoonde, waren daarvan het gevolg.

Dat de overtuiging steeds algemeener wordt, dat beide genoemde standpunten, in hunne afgetrokkenheid beschouwd, onmogelijk de volle waarheid bevatten, en op eene eenzijdige opvatting des Christendoms gebouwd zijn; dat de oudere vorm van het Rationalisme (men zou ze *gezond verstands-theologie* kunnen noemen) is uitgeleefd, en het Supranaturalisme in een veel veredelden vorm is opgetreden, is een der merkwaardigste verschijnselen van onzen tijd, waarvan de eerste verdienste toekomt aan hetgeen SCHLEIERMACHER voor

de beschouwing en verdediging des Christendoms heeft gedaan. Van hetgeen door de Apologeten voor zijnen tijd is verrigt, hebben wij een allerbelangrijkst verslag uit de pen van den beroemden THOLÜCK 1). Wij missen daarin echter eene aanwijzing van SCHLEIERMACHER's verdiensten. Zij hadden die vermelding verdiend. Of heeft hij niet in zijne *Reden über die Religion*, schoon niet uitsluitend over de Christelijke openbaring handelende, een steun aan het Godsdienstig geloof gegeven, die naderhand dankbaar door de meeste verdedigers daarvan is aangegrepen? Het gronddenkbeeld van dit werk: de Godsdienst eene zaak van het gevoel, en voor deze regtbank nog te redden, waar zij voor de vierschaar van het bloot redenerend verstand reeds verloren schijnt, dit denkbeeld was waarlijk wel geschikt, om op een' nieuwen vasten grondslag te wijzen, waarop het gebouw des Godsdienstigen geloofs kon worden opgetrokken. Wat CICERO van SOCRATES zegt, dat hij de philosophie van den hemel afriep, en haar op aarde, in steden, in huisgezinnen, ja in geheel het practische leven invoerde, dat mag van SCHLEIERMACHER aangaande de Godgeleerdheid herhaald worden. Hij ontrukte de Godsdienst aan de koude athmosfeer eener bloot intellectuëele en metaphysische geestesrigting, die bijna in den waan verkeerde, als of het bestaan der Godheid van hare bewijzen *afhankelijk* was, en wees den mensch weder op het binnenste heiligdom zijns gemoeds, waar de bewustheid van God, hetzij duister of ontwikkeld ten troon was gestegen. Aan hem is het te danken, dat het onmiddellijk Godsdienstig zelf bewustzijn, als

1) Zie zijne verhandeling *Ueber Apologetik und ihre Litteratur*, t. a. p.

hoogste pleitbezorger van het bestaan eens eeuwigen Goddelijken Wezens, in zijne onomstootelijke zekerheid erkend is geworden. En nu moge men meenen, dat SCHLEIERMACHER de Godsdienst te uitsluitend uit het gevoel heeft afgeleid en voor de vierschaar van dezen regter heeft verdedigd, ja aan de regten van verstand en wil in dit opzigt heeft te kort gedaan (wij zelven durven dit niet te wederspreken), toch zullen wij weldra zien, dat uit zijne school zich die rigting der Apologetiek heeft ontwikkeld, welke ook wij voor de wenschelijkste en doelmatigste in onzen tijd meenen te moeten houden.

SCHLEIERMACHER verdeelde de geheele Theologische Encyclopaedie in drie deelen, het *philosophische*, *historische* en *practische*. Tot het eerste, waarmede wij hier alleen te doen hebben, en dat hij als den wortel beschouwde van den boom der wetenschap, behoorde bij hem de *Apologetiek* en de *Polemiek*. Gelijk de laatste hare rigting naar binnen neemt, tot de inwendige verschillen der Christelijke kerk, zoo verdedigt de eerste, zegt SCHLEIERMACHER, de Christelijke waarheid naar buiten. Hare taak is daartoe het onderzoek naar het eigendommelijk karakter van Christendom en Protestantisme. Hij scheidt de Apologetiek geheel van de Dogmatiek af, schoon hij om het wezen van de Christelijke kerk te verklaren, *stellingen* uit het gebied der Apologetiek *ontleent* (Lehnsätze) 1). Terwijl hij der Dogmatiek eene plaats zocht te verzekeren, van de philosophie geheel en al onafhankelijk, werd de Apologetiek integendeel tot deze laatste in de naauwste betrekking gebragt, ja opgelost

1) Zie zijne *Dogmatik* I, §. 11—14.

in eene soort van *Religionsphilosophie.* De Dogmatiek had de taak, om de leer van eenig kerkgenootschap *in eenen bepaalden tijd* voortestellen, en behelst derhalve het veranderlijke in het wezen des Christendoms. De *Apologetiek* integendeel bevatte datgene, wat in die afwisselende vormen wezenlijk en blijvend is.

Zoo scheen SCHLEIERMACHER der Apologetiek eene vaste en eervolle plaats op het grondgebied der Godgeleerdheid te hebben toegewezen. Het was er echter verre van daan, dat zij die reeds in aller schatting verdiende. Over het geheel bleef ook na hem de toestand der wetenschap zeer *onzeker.* Reeds de juiste bepaling harer taak baarde zwarigheid. Het algemeene, dat men als hare roeping kon aanmerken, verdediging van de waarheid en Goddelijkheid des Christendoms 1), werd verschillend verstaan. Waar de een als haar doel de ontwikkeling der waarheid voorstelde, dat het Christendom bestemd is tot Godsdienst voor alle menschen en volken 2), eischte de ander van haar het bewijs, dat het Christendom de *absolute* Godsdienst zij 3). En hoe verschillend werden de wapenen gerangschikt, waarmede zij de heiligste zaak had te verdedigen! Terwijl de een haar alleen door uitwendige, louter historische middelen hare grootsche taak wil laten vervullen, en inwendige bewijzen geheel terugwijst 4), dringt een ander 5) integendeel op de handhaving der

1) STIRM, t. a. p. pag. 9. en KLEUKER, *Theol. Encycl.* §. 167.

2) HAGENBACH, t. a. p. pag. 267.

3) LECHLER, t. a. p. pag. 608.

4) Zoo verklaart LECHLER uitdrukkelijk: *Solche Erörterungen* (aus der inneren Erfahrung) *haben ihre Platz nicht in der Apologetik, sondern in der Dogmatik* (!) *und Ethik.*

5) THOLÜCK, *Weihe des Zweiflers*, 1e *Beilage: Ueber das Wechselseitige Verhältniss der Dogmatik, Apologetik und inneren Erfahrung.*

laatsten aan, en verklaart alle Apologetiek voor ongenoegzaam, zoolang zij zich niet aansluit aan innerlijke ervaring des gemoeds. — Eindelijk, wat verschil in de bepaling van haar verband tot de voornaamste vakken der Theologische wetenschap! Waar zich aan de eene zijde de stem verheft: »de Apolo»getiek verdient volstrekt geene afzonderlijke plaats »in het organisch geheel der Godgeleerdheid, zij is »zelve *eine Art Realencyclopaedie* 1)," willen anderen haar eenen voornamen rang, eene eereplaats in dien heiligen *κυκλος* toegekend zien. Maar ook hier loopen de gevoelens uit een. De een plaatst haar aan den aanvang, de ander aan het einde der geheele Encyclopaedie. Hier wordt zij met de Exegetische, daar met de Dogmatische, elders met de Philosophische zijde der geheele wetenschap ten naauwste verbonden 2). En waar zeker verre de meesten met SCHLEIERMACHER verdediging des Christendoms *naar buiten* voor hare hoogste roeping erkenden, stond in den laatsten tijd een geleerde op 3), die onmogelijk geheel buiten 's mans aanhangelingen is te rekenen, en echter, juist het tegenovergestelde bewerende, als taak der Apologetiek vaststelde: ontwikkeling van de hoogste beginselen des geloofs, ter meerdere *inwendige* bevestiging des Christendoms. (*Theologische Principi-*

1) THOLÜCK, *Verm. Schriften*, I. p. 156. en ROZENKRANZ, *Encyclop.* p. 365.

2) Het eerste vooral vroeger door PLANCK in zijne Einleitung in die Theolog. Wissenschaften. I. p. 278. Het tweede door HAGENBACH, p. 265. PELT, p. 406. Het laatste eindelijk, behalve door SCHLEIERMACHER, t. a. p. ook door S. VON DREY, *die Apologetik als Wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung*, die haar als *Christliche Religions-philosophie* beschouwt.

3) PELT, t. a. p. p. 403 en verv.

ontkehre). De opmerkzame beschouwer, die weet, hoeveel er, voor de goede behandeling eener zaak, van hare bepaling, en van hare juiste verbinding met zusterlijke wetenschappen afhangt, zal in deze opgave, die gemakkelijk uitgebreid en verdubbeld kon worden, meer zien, dan een strijd van louter woorden. Zij kan ten bewijze verstrekken, hoe weinig éénheid er onder de Christelijke Apologeten van den laatsten tijd te bespeuren was, waar zij gemeenschappelijk de vijanden des geloofs hielpen afweren. — Zelfs de *omvang* en de *methode* der taak werden geheel verschillend opgevat. De een houdt eene critiek der verschillende Godsdiensten, die werkelijk of in schijn op openbaring berusten, in haar grondgebied voor noodzakelijk, de ander laat dit critisch gedeelte achterwege, en vergenoegt zich, met langs bloot historischen weg de Goddelijkheid van het Christendom te bewijzen 1). De een gaat van eenige, naar het schijnt vrij willekeurig gekozen' grondbegrippen uit, om aan te toonen, dat zij in het Christendom de hoogst mogelijke vervulling erlangen 2), de andere construeert a priori eene theorie van Godsdienst, om vervolgens aantewijzen, dat zij alleen in de Christelijke Openbaring verwezenlijkt wordt 3). Wat schijnt dan de Apologetiek anders, dan een doolhof te zijn gewor-

1) Men vergelijke b. v. de *Apologetiek* van STEIN, Leipzig 1824, met de *grundliche Untersuchung* van PLANCK, *über den Werth des historischen Beweises*, u. s. w., *Götting.* 1821.

2) Alzoo SACK, die in zijne veelbesprokene, *Christl. Apologetik*, eerst *vijf*, later *drie* zulke grondbegrippen heeft vastgesteld, *Positivität*, *Heil Vollendung*, tot welke hij de geheele Apologetische stof brengt.

3) Zoo zendt b. v. STAUDENMAYER aan zijne *Theologische Encyclopedie* eene *Apologetik* als *Theorie der Religion und Offenbarung* vooraf (I. p. 101-106), waarin hij de eerste geheel afgescheiden van de laatste behandelt.

den, waarin niets moeijelijker is, dan een vasten draad te vinden, die ons door de kronkelwegen van tegenstrijdige meeningen en beginselen heenvoert?

En bij het *onzekere* in hare rigting, is haar toestand in meer dan een opzigt werkelijk *benard.* Dit kon niet wel anders. De wetenschap van de wijze der verdediging van het Christendom, is in den loop harer ontwikkeling meerendeels bepaald door den gang der bestrijding. En wie zal het ontkennen, dat de wapenen, waarmede in den laatsten tijd niet alleen de Christelijke Openbaring, maar alle Godsdienst in het algemeen is aangevallen, met zoodanige vermetelheid, ja, maar ook soms met zoodanige behendigheid zijn gevoerd, dat de wapenkreet: *Hannibal ante portas!* meer was dan een ijdele klank? De aanval van STRAUSS drong de Godgeleerden, zich tot het middelpunt des Christelijken geloofs terug te trekken. Men greep de wapenen aan, maar was in de verdediging niet altijd even gelukkig. Menig bewijs, waarop men vroeger gerust was geweest, werd door de scherpzinnigheid der negative critiek in zijne zwakheid aan het licht gebragt. De litteratuur van den Straussischen strijd levert meer dan eene proeve, dat men sommige aanvallen des vijands met bloote beweringen of ontkenningen beantwoordde; dat men een bewijs bouwde op veronderstellingen, die zelve nog eerst nader bewezen moesten worden; en elders om bezwaren te ontwijken, wier kracht men moeijelijk kon wederleggen, tot gissingen, verklaringen en harmonistische pogingen de toevlugt nam, die zich van gedwongenheid bezwaarlijk vrijpleiten lieten 1).

1) Ten proeve noemen wij de wijze, waarop STRAUSS door ESCHENMAYER,

Bovendien, hadden sommige geschriften, tegen STRAUSS en zijn *Leben Jesu* in het licht verschenen, één groot gebrek, zoo men ze uit een Apologetisch oogpunt beschouwt. Zij volgden wel de tegenpartij op den voet, toonden wel in bijzonderheden het onhoudbare der Mythische opvatting aan, namen menige bedenking tegen de bovennatuurlijke verklaring in het midden gebragt weg, en stelden tegen vele twijfelingen des ongeloofs hoogstbelangrijke opmerkingen over, maar zelden of nooit handhaafden zij de *beginselen* des Christendoms, tegen die van welke STRAUSS uitgegaan was. In plaats van het grondgebied der belegerde vesting zelfstandig te verdedigen, verlieten zij het, om op vijandelijk terrein overgegaan, dáár den tegenstander voet voor voet te betwisten. Onverklaarbaar was dit verschijnsel niet, daar ook de vijand den schijn had aangenomen, van niet door dogmatische, maar door louter historische en critische bedenkingen tegen het Evangelie ingenomen te zijn, en aldus den verdediger zocht te misleiden. Maar schadelijk was het voor de goede zaak. Bij velen werd langs dezen weg de strijdkracht evenzeer verbroken, als de geschiedenis van den oorsprong des Christendoms door de critiek van STRAUSS versnipperd was. En als dan de vijand, die, waartoe het ontkend? aan scherpzinnigheid velen zijner bestrijders overtrof, zulke afzonderlijke bedenkingen had ontzenuwd, of ontkend, of ontweken, dan was men nog even ver als te voren: neen, men had zichzelven in de engte gebragt, en welligt bij sommigen twijfel opgewekt, door

en MENZEL is weerlegd, welke hij zoo scherp ten toon stelt in het tweede deel zijner *strijdschriften*.

hetzelfde, waarmede men gemeend had hunne overtuiging te versterken. Hoe vreemd het ook klinken moge, er is waarheid in hetgeen LANGE ergens zegt 1): men had op de nieuwste bestrijdingen der levensgeschiedenis van Jezus moeten antwoorden met eene *Dogmatiek* (liever nog zouden wij zeggen met eene Christelijk-philosophische Apologetiek).

Is zoo aan de eene zijde de toestand der Apologetiek werkelijk *wankelend* en *benard*, in een tijd, die met dubbele kracht tot hare ontwikkeling en aanwending roept, dubbel verblijdt het ons dan, op een en ander *gunstig* verschijnsel op haar grondgebied opmerkzaam te mogen maken, dat bij al den strijd der meeningen, als blijvend gewin kan beschouwd, en voor hare wenschelijke ontwikkeling belangrijke wenken geeft.

Het eerste is dit, dat de Apologetiek in onzen tijd steeds meer eene *Critische* rigting genomen heeft. SCHLEIERMACHER heeft voorwaar wel gezien, toen hij door middel eener naauwkeurige vergelijking van het wezen en het karakter der verschillende Godsdiensten een bewijs meende te kunnen vinden voor de eigendommelijke voortreffelijkheid der Christelijke Openbaring. Hoe meer het wordt opgemerkt, waarin zoowel de overeenkomst als het verschil tusschen het Christelijke en onchristelijke bestond, des te meer moet eene overtuiging van de hooge waarde des Christendoms worden geboren, die de stoutmoedigste aanvallen des ongeloofs kan verduren. Zoo geeft de nieuwere Apologetiek vrij wat meer, dan de oudere gaf.

1) *Leben Jesu*, I. p. 140. Verg. EBRARD, *Wissensch. Crit. d. Ev. Gesch.* I. p. 20—22.

In laatstgenoemde bestond de bewijsvoering voornamelijk uit geregelde ontwikkeling der voornaamste gronden voor de echtheid, geloofwaardigheid en onfeilbaarheid der boeken des Bijbels, minder in het onderzoek naar en de handhaving van den eigendommelijken *geest* der Openbaring zelve, in die boeken vervat. De Apologetiek van het laatst der voorgaande eeuw had een overwegend *historisch*, die na SCHLEIERMACHER een meer *Critisch-philosophisch* karakter. En nu moge het waar zijn, dat SCHLEIERMACHER zelf aan het O. T. onregt gedaan, en het onafscheidelijk verband daarvan met de Christelijke Openbaring te veel voorbijgezien heeft, waarheid is het tevens, dat het Christelijk geloof aan hem menige voortreffelijke opmerking aangaande zijne eigendommelijke waarde te danken heeft. Men heeft slechts de Apologetische schriften van SACK, STIRM, en van VON DREIJ op te slaan, (welke laatste, ofschoon Roomsch-Catholijk, zich echter zeer naauw aan de rigting van SCHLEIERMACHER aansluit) en daarnaast die van LILIENTHAL, KOPPE, LESS en anderen te leggen, om de waarheid onzer opmerking toe te geven. Dat het aanmerkelijk voortgeschreden onderzoek der laatste jaren aangaande de kenbronnen, het karakter en het organisch verband aller vormen van het Heidendom, veel heeft toegebragt om deze Critische Religionsphilosophie rijker en grondiger te doen worden, valt ook zonder onze aanwijzing gemakkelijk in het oog.

Een ander verblijdend teeken des tijds is dit, dat de Apologetiek na SCHLEIERMACHER eene meer uitsluitend *Christelijke* rigting genomen heeft. De *Apologie des Bijbels* is steeds meer *Apologie des*

Christendoms geworden. Men versta ons wel. Wij beweren geenzins, dat het of onnoodig of onmogelijk zijn zou, den geheelen inhoud der Bijbelsche Schriften en hun verheven en eerbiedwaardig karakter te verdedigen. Maar zoo zeker het is, dat deze allen dan eerst regt kunnen begrepen worden, wanneer men Hem kent, die er het middelpunt van uitmaakt, zoo verblijdend is het ons, dat de Apologetiek meer en meer hare krachten op en rondom dit middelpunt begint te vereenen. Dan eerst zal men de natuur van de stralen der zon, van morgenrood en avondschemering voldoende verklaren als men de zon zelve heeft leeren kennen, waarvan alle deze verschijnselen uitgaan. Christus, de zon der geestelijke wereld, is meer en meer voor het oog der Apologetiek het licht geworden, waarin al de verschijnselen der geschiedenis voor Hem en na Hem beschouwd moeten worden. Men won eene echt pragmatische beschouwing des Heidendoms, door in zijne meest verschillende vormen, voorbereiding tot en vruchteloos verlangen naar dat heil optemerken, dat in Christus verschenen is. Men leerde het O. T. uit het nieuwe begrijpen, en ook dáár menig verschijnsel, dat op zich zelf vreemd en onverdedigbaar scheen, als wegbereiding voor de verschijning van Christus opvatten [1]). Men verdedigde niet meer uitsluitend en letterlijk alle de woorden, daden en lotgevallen van Christus, tegen iedere bedenking, die het ongeloof opperde, maar begon op Zijne verhevene persoonlijkheid

1) Men denke slechts, om geene andere verschijnselen of geschriften te noemen, aan de Verhandeling van KALKAR, over de *Theocratie*, bij het Haagsch Genootsch. bekroond, en wat het Profetisme aangaat aan HOFMANN'S *Weissagung und Erfüllung*.

zelve het oog te slaan, zoo als die met breede maar onnavolgbare trekken in het Evangelie ons is afgeteekend, en zocht hierin den sleutel ter verklaring van al datgene, wat zijne woorden, daden, lotgevallen, op zich zelve beschouwd, onverklaarbaars behelsden. Het is niet te ontkennen, dat deze veranderde rigting der Apologetiek grootendeels is te verklaren, uit den aanval, dien de negatieve Critiek der laatste jaren op het middelpunt der Evangelische waarheid heeft gewaagd, en dat de les, die de Apologeet heeft ontvangen, soms duur is betaald. Maar ook hier heeft hooger bestuur uit schijnbaar kwaad een wezenlijk goed doen geboren worden. De innerlijke gesteldheid en voortreffelijkheid van het Evangelie zijn ten gevolge van dien aanval dieper onderzocht geworden. De zamenstemming der bevoegdste getuigen, aangaande den hoofdinhoud der Christelijke Openbaring, is duidelijker gebleken, sedert men aanving, ook aan de Handelingen der Apostelen en de Apostolische brieven de wapenen tegen de bestrijders der vier Evangeliën te ontleenen. Zelfs het eigenaardig karakter der Christelijke kerk, als eeuwenoude getuige voor de verhevenheid van den persoon haars stichters, is in een licht gesteld, dat vroegere verdedigers des Christendoms niet zoo helder ontstaken. Ja ook de vergelijking der Canonische met de Apocryfe Evangelien, tusschen welke beiden het ongeloof alle wezenlijk onderscheid had trachten opteheffen, heeft aanvankelijk tot de gevolgtrekking aangaande de geheel eigenaardige voortreffelijkheid van den inhoud der eerstgenoemden geleid [1]). Waar de wijsgeerige beschouwing

1) De naam van ULLMANN alleen, zal genoeg zijn, om het beweerde te bewijzen

der Godsdiensten van Joden en Heidenen alzoo de innerlijke waarde des Christendoms heeft gepredikt, heeft ook de historische verdediging van hetgeen bij uitsluiting Christelijk is aan grondigheid en vastheid gewonnen. Behoeven wij het te zeggen, dat langs dezen weg de Apologetiek eene beduidende schrede voorwaarts deed? Vroeger waren de buitenwerken der vesting verdedigd. Nu, waar deze in het hart was aangegrepen, was zij genoodzaakt, op het middelpunt alle hare krachten te vereenigen. Men verdedigde minder dan voorheen afgetrokkene begrippen en leerstellingen, maar plaatste zich op den vasten bodem der geschiedenis. Heeft welligt langs dezen weg de verdediging des Christendoms aan omvang verloren, hare *intensive* kracht is toegenomen, waar hare *extensie* verminderde. En, bedriegen wij ons niet, ook deze schijnbare schade zal haar naderhand tot winst worden. Men zal alzoo het onderscheid tusschen wezenlijke en onwezenlijke (accidenteele) bestanddeelen des Christelijken geloofs beginnen in te zien; niet meer verdedigen, dan men verdedigen moet, en waar men met hooger regt aan het onmisbare vasthoudt, met grootere vrijmoedigheid het min belangrijke laten varen. Zoo wordt, naast wenschelijke overeenstemming in de hoofdzaak, welgegronde verdraagzaamheid en nuttige verscheidenheid in bijzaken geboren. Is dan eenmaal datgene, wat hoofdzaak is in het Christendom, de Christus van het Evangelie, als het onoverwinnelijk palladium in het heiligdom der Openbaring gewaarborgd, dan wordt het tevens gemakkelijker, om, van dit bevestigd standpunt uitgaande, meer en meer te herwinnen, wat de vijand eerst had veroverd. En

moet de krijgsknecht, die eene goede zaak verdedigd, den listigen vijand niet danken, wiens aanval hem op min voordeelige punten van het slagveld opmerkzaam maakt, en hem tot op een' onwankelbaren rotssteen terugdringt, van waar hij straks, na kracht en moed te hebben herzameld, een' vernieuwden uitval kan beproeven? Wij weten het, ook waar de Apologeten zich rondom dit middelpunt vereenigen, is daarmede nog geenzins eene volkomene overeenstemming van allen tot stand gebragt. De een beziet de Christelijke waarheid, die hij verdedigt, met een geheel ander oog, dan de ander, en stelt zich dus een geheel verschillend doel bij zijnen kampstrijd voor. Veel meer meent deze aan den vijand te mogen toestaan, dan gene, die in een ander gelid de wapenen opvatte. Maar reeds is het veel, dat men bepaalder dan vroeger zich om één middelpunt schaart, en dat allen weten, waarom zij strijden: het Christendom, eene positive Goddelijke openbaring, in Christus der menschheid geschonken.

En dat er bij verschil eene hoogst belangrijke overeenkomst bestaat, het blijkt uit hetgeen wij *bovenal* als een' verblijdend verschijnsel in de nieuwere Apologetiek begroeten. Daarin komen de nieuwste en beste Apologeten steeds meer en meer overeen, dat zij, naast billijke waardeering der uitwendige, historische bewijzen voor de Goddelijkheid des Christendoms, aan het zoogenaamde *inwendige* bewijs meer gewigt beginnen te hechten. Men heeft de goede zaak niet meer uitsluitend voor de regtbank van het koud en redenerend verstand, maar veeleer voor die van het Godsdienstig *gevoel* of (gelijk wij ons nog liever uitdrukken, om alle eenzijdigheid voor te komen, en

tevens het innerlijkste in den mensch aan te duiden,) van het *gemoed* beginnen te verdedigen. Men heeft afgezien van de mogelijkheid, om met mathematische zekerheid zaken te gaan *démonstreeren*, die tot niets minder, dan een mathematisch grondgebied behooren. De grenzen tusschen moreele overtuiging en wiskundige bewijzen zijn scherper dan te voren getrokken. Godgeleerden, onder elkander verschillende in standpunt en rigting, een THOLÜCK en ULLMANN, NEANDER en TWESTEN, DE WETTE en STIRM, NITZSCH en MÜLLER [1]), stemmen hier steeds meer overeen, dat zij de bewijzen voor het Christendom, als eene Goddelijke Openbaring, niet alleen van de theoretische maar ook van de practische zijde ontwikkelen, en de laatste regtbank, voor welke de waarheid moet worden bepleit, in het binnenste heiligdom vinden des menschelijken gemoeds. De leer van het *testimonium Spiritus Sancti*, maar grondiger en zielkundiger opgevat, dan in de oudere Dogmatiek plaats had, wordt hoe langer zoo meer hoofdbewijs der Apologetiek, gelijk het vroeger uit de rij der bewijzen was uitgemonsterd, en zoo weinig gewaardeerd, dat zelfs een MICHAËLIS verklaarde, bij dit woord zich geene voorstelling te kunnen maken, of hij moest hier aan het bewijs uit de wonderen (!) denken. En de geheele betere rigting des tijds in dit opzigt is uitgedrukt in het woord van den diepzinnigen TWESTEN: *man hat aufgehört*,

1) Men zie, behalve de reeds aangehaalde werken van sommigen dezer schrijvers, de voorrede voor NEANDER'S, *Leben Jesu*, DE WETTE, *über die Religion*, p. 44. J. MÜLLER in de *Stud. u. Krit.* 1842. I. p. 173. STIRM, t. a. p. pag. 17. NITZSCH, *Dogmat.* p. 59. TWESTEN., *Dogmat.* I. p. 393, 395. HOFSTEDE DE GROOT, *Institutio Theol. Nat.* Ed. 2a. p. 44—47. SARTORIUS, *Lehre von der heiligen Liebe*, II. p. XVI. der Voorrede.

nur demjenigen Realität beizulegen, was sich demonstriren lässt. [1]).

Men werpe ons niet tegen, dat dit denkbeeld verre is van geheel en al nieuw te zijn. Verstaat men hierdoor, dat het geenszins in den laatsten tijd nieuw ontdekt is geworden, wij zijn de eersten, om het toe te geven niet slechts, maar om het nadrukkelijk te beweren. Gelijk wij later nog meer opzettelijk zullen opmerken, hebben de Heer zelf en zijne Apostelen zich van geenen anderen weg bediend, om het gemoed van de kracht der waarheid te overreden. Er zijn ook ten allen tijde Apologeten geweest, die dezen weg hebben ingeslagen. De naam van een PASCAL alleen, den wijze voor alle eeuwen, gelijk NEANDER hem noemt, spreekt hier luide en krachtig. Zijne gedachten over Godsdienst en Christendom zullen waarde behouden, zoolang diepte van geest en warmte van gemoed, als lofwaardige eigenschappen worden erkend bij wie onderzoek doet naar de grondvragen van Christelijk geloof en leven. Het standpunt, waarvan hij uitging, en dat wij als verblijdend beginsel ook in de nieuwere Apologetiek op het oog hebben, vinden wij uitgedrukt in zijne bekende opmerking: « Voulant paraitre à ceux, qui le cherchent de tout leur « coeur, et caché à ceux, qui le fuyent de tout leur « coeur, Dieu tempère sa connaissance en sorte qu'il « a donné des marques de soi, visibles à ceux, qui « le cherchent, et obscures à ceux, qui ne le cherchent pas". — Dieu a voulu que les vérités divines « entrent du coeur dans l'esprit et non pas de l'esprit « dans le coeur. Et de là vient, qu'au lieu qu'en par-

1) *Dogmatik*, I. p. 202 en elders.

« lant des choses humaines, on dit qu'il faut les connaitre
« avant de les aimer, les saints au contraire disent,
« qu'ils faut aimer les choses divines pour les connaitre,
« et qu'on n'entre dans la vérité, que par la charité 1).

Men zal ons echter toestemmen, dat deze zelfde waarheid op het einde der 18e en in het begin der 19e eeuw maar al te veel uit het oog werd verloren. De scholastieke vorm, waarin de kerkelijke Dogmatiek als werd ingeregen, moest natuurlijk ook invloed hebben op de wijze, waarop de gronden voor het Christelijk geloof werden ontwikkeld en verdedigd. De WOLFIAANSCHE demonstreer-methode ging nog voort, ook in dit opzigt op de Theologie invloed uit te oefenen. Iets dergelijks kan aangaande verre de meesten der Engelsche Apologeten der vorige eeuw gezegd worden, voor zoover deze regtstreeksch of zijdelingsch de kracht van het LOCKIAANSCH *Empyrisme* moesten openbaren. Wel werden door de Critische wijsbegeerte van KANT zoowel aan het Dogmatisme, als aan het overdreven Scepticisme gevoelige wonden toegebragt; maar het uit deze school ontstane *Rationalisme* had eene te eenzijdige voorliefde voor de uitspraken van het redenerend verstand, dan dat de stem des gevoels zijne regten kon laten gelden. Ook het *Supranaturalisme*, uit reactie tegen deze rigting geboren, kon weinig toebrengen tot de handhaving dezer regten, daar het juist het kenmerkende der openbaring in hare verhevenheid *boven* de uitspraken der menschelijke zelfbewustheid stelde, en ten hoogste de geschiedkundige geloofwaardigheid en ingeving harer oorkonden, maar geenszins de innerlijke waar-

1) Zie 's mans *Pensées*, Paris, Uitg. van 1835. kl. 8o. I. p. 77.

heid van wat voor geopenbaard en ingegeven gehouden werd, trachtte te staven. Vandaar, dat het dan ook in de eerste plaats zocht, toestemming des verstands voor het Christendom te winnen, en alzoo door het verstand op het harte te werken.

Hoe meer intusschen juist van de zijde des verstands de meeste bedenkingen tegen het Christendom werden geopperd, bedenkingen, die bij het onvolledige en weinig stelselmatige der Evangelische berigten altijd slechts tot op eene zekere hoogte konden beantwoord worden, des te meer moest men behoefte gevoelen, om langs den weg van innerlijke Christelijke *ervaring* de zaak der waarheid te verdedigen. Met gelukkig gevolg werd die baan geopend door een man, dien men voor niets minder dan een vriend des Christendoms pleegt te houden, door LESSING. Men kent zijne schoone opmerking, dat de geloovige Christen, die zich in Christus zalig gevoelt, juist daardoor boven bloot wijsgeerige en theoretische geschillen even verheven is, als de kranke, die, den weldadigen invloed eener electrische vonk ervarende, er zich weinig om bekommert, of NOLLET, dan wel FRANKLIN gelijk heeft gehad.

Gelijk wij zagen, was het na hem SCHLEIERMACHER, die denzelfden weg verder vervolgde. En inderdaad had ook de rigting, die de wijsbegeerte genomen had, voor deze ontwikkeling der Apologetiek eene gunstige zijde. Of had niet KANT, door op godsdienstig gebied aan de uitspraken der theoretische rede afbreuk te doen, ons van zelven naar de practische, als het laatste toevlugtsoord verwezen? Had niet FICHTE, door van al wat buiten het *Ik* aanwezig was, de objective reali-

teit te betwijfelen, de heerschappij der subjectiviteit ingevoerd, en van het geloof geëischt, dat het de eerstgenoemde zou herstellen, waar de rede haar bijna had opgegeven? Had JACOBI niet de regten van het geloof, als boven iedere bloot intellectueele beschouwing verre verheven, met kracht en met nadruk bepleit? Had zelfs niet de philosophie der absolute identiteit, uit de school van SCHELLING voortgekomen door hare dichterlijke opvatting der natuur eenen (helaas te overdrevenen) invloed geoefend op de werking des gevoels en der verbeelding? En toen men van korten vrede had gedroomd tusschen de Theologie en de speculative wijsbegeerte der Hegelianen, moest niet het ontwaken uit dien sluimer eene vernieuwde reactie ten gevolge hebben, van de zijde der zelfstandigheid zoekende Theologie, tegen eene school, die hare geopenbaarde leerstellingen dreigde te verlagen tot het woordenspel van een logisch formalisme? En daarbij de innerlijke behoefte aan Christelijk *leven*. Daarbij de ontwaakte afkeer van eene louter critische en zoogenaamd historische beschouwing des Christendoms, veroorzaakt door het misbruik, dat van deze laatste was gemaakt. Daarbij de diepe verontwaardiging der geloovigen, waar zij, wat teregt voor het hoogste en heiligste gehouden werd, met vermetele hand zagen schenden. Neen, het verwondert ons niet, dat de Apologetiek behoefte gevoelde, om zich meer en meer aan te sluiten aan de onmiddelijke Christelijke ervaring, en zich te onttrekken aan eene eenzijdige verstandsheerschappij. Het werd, om een woord van *de Wette* te gebruiken, « eene der belang-« rijkste ontdekkingen van de nieuwe philosophie, dat

«de hoogste, de grondwaarheden, niet bewezen kun-
«nen, maar (op grond der uitspraak van het onmid-
«dellijk Godsdienstig zelfbewustzijn, dat in de borst
«van iederen mensch is geplant), alleenlijk geloofd
«kunnen worden, en dat ook in dit opzigt alle ken-
«nis van onvoorwaardelijk aangenomene en niet ver-
«der bewezene grondbeginselen uitgaan moet. De
«eenige taak der wijsbegeerte, ten aanzien van zulke
«waarheden, is de aanwijzing, dat men ze aanne-
«men moet, zoo waarlijk men een redelijk wezen is;
«dat zij als onmiddelijke daadzaken in den mensche-
«lijken geest aanwezig en voorhanden zijn, en de
«gronden bevatten, waarop alle onze kennis is ge-
«bouwd."

Wij meenen reden te hebben, ons over deze rigting der wetenschap tot het *inwendige* te verblijden. Eerst alzoo wordt regt gedaan aan den *practischen* aard van het Christelijk geloof. Alzoo wordt de zekerheid van het geloof op een' grondslag opgerigt, van welks onverwrikbaarheid niet slechts de geleerde, maar ook de eenvoudige Christen zich met eigen oogen overtuigen kan. Of ware het geen treurige zaak voor den ongeleerden, maar gemoedelijken twijfelaar, wanneer hij, om eene vaste overtuiging te gewinnen aangaande de Goddelijkheid des Christendoms, moest wachten tot alle de acten gesloten waren van den strijd der geleerden, over de echtheid, de geloofwaardigheid en de Goddelijkheid der Bijbelboeken? En wanneer zou dat einde zoo zijn verkregen, dat er geene twijfelingen meer mogelijk waren? En al ware het daar, waarop zou dan het geloof des ongeleerden, als op zijnen laatsten grond zijn gebouwd, anders, dan op

een menschelijk getuigenis? Voorwaar, zoo ware het Christelijk geloof afhankelijk van iedere omwenteling, die daargesteld werd op het grondgebied der wetenschap, die toch met de rigtingen des tijds wordt gewijzigd; en zelfstandigheid, kracht en vruchtbaarheid des Christelijken levens leden onder die afwisselingen ontwijfelbaar schade. Dan werden de grenzen weggenomen, die Godsdienst van Godgeleerdheid scheiden, en de eerste werd alleen in de leerscholen der laatste verkregen. Nu is beider zelfstandigheid krachtig uitgesproken en luide erkend, en der Apologetiek de weg gebaand, om niet meer, gelijk voorheen, door het verstand, dat zich soms niet *kon* laten overtuigen, te werken op het hart, dat zich soms niet *wilde* laten winnen, maar integendeel om eerst het gemoed voor de Christelijke waarheid te winnen, en dan de verkregene overtuiging als redelijk en aannemelijk voor het verstand te regtvaardigen op toereikende, historische en wijsgeerige gronden.

En zietdaar ons reeds gekomen tot het andere gedeelte van ons onderzoek. Wij schetsten tot dus verre met algemeene trekken niet de letterkundige geschiedenis, maar den hoofdzakelijken gang der Apologetiek in haar jongstverloopen tijdperk. Wij gaan over, om over hare ontwikkeling te spreken, die wij naar de behoefte onzer dagen wenschelijk en noodzakelijk achten.

Wat dan *allereerst* het ware *karakter* der Apologetiek betreft, niet onbelangrijk is het, daarbij een enkel oogenblik te vertoeven. Min juist schijnt het ons, wanneer men onder dit woord verstaat eene wetenschappelijk geordende en voorgedragene Apolo-

gie des Christendoms [1]. Zij is de wetenschap van de wijze, waarop het Christendom verdedigd moet worden en van de beginselen, waarnaar die verdediging moet worden ingerigt. Zij geeft de regelen aan de hand, die bij de handhaving der Christelijke waarheid moeten gelden. Zij is alzoo de theorie, Apologie de practijk, en tusschen beiden hetzelfde onderscheid, als er tusschen Homelitiek en Prediking, tusschen Hermeneutiek en Exegese bestaat. Zoo gering deze opmerking schijnt, zoo belangrijk wordt zij bij nadere beschouwing van het begrip der zaak. Is toch Apologetiek wetenschap van de beginselen en van de wijze der verdediging des Christelijken geloofs, zij krijgt dan een zelfstandig Theologisch karakter, en kan onmogelijk in de Encyclopaedie der wetenschap worden gemist.

Zoo lang Apologetiek niet anders was dan eene wetenschappelijk geordende Apologie zelve, moest dit grondgebied gedurig van gedaante veranderen. Op den eenen tijd toch viel er geheel iets anders, dan op den anderen te verdedigen. De eerste Apologiën strekten meer tot verdediging der eerste Christenen, tegen de beschuldigingen van Jood en van Heiden, dan tot handhaving der Christelijke waarheid op zich zelve. Later was het minder deze waarheid in het algemeen, dan wel de regtzinnige leer eener heerschende kerk, die tegen ketters en scheurmakers opzettelijke handhaving vereischte. In nog later tijd werd niet het Evangelie, maar de Hierarchie van het Roomsche of een bepaald stelsel der verschillende Protestantsche kerkgenootschappen het voorwerp der verdediging, omdat zij juist het punt van den aanval uitmaakten.

1) Zoo wordt zij voorgesteld door HAGENBACH, t. a. p., pag. 267 en anderen.

Zoo streed men niet meer voor datgene wat algemeen erkende hoofdzaak in het Christendom was, maar integendeel voor datgene, wat aan iedereen voorkwam, onafscheidelijk van die hoofdzaak te wezen. En hoe verschillend moest niet de gedaante der Apologetiek worden, naarmate men aan een bepaald philosophisch stelsel uitgestrekter of beperkter invloed toekende op de voorstelling of handhaving van de waarheden des geloofs! Men ziet het in de beroemdste Grieksche en Latijnsche Apologeten der tweede en derde eeuw. Waar een TERTULLIANUS alle gezag aan de wijsbegeerte betwistte, en den voorhof van SALOMO, waaruit hij zeide, dat de Christenen afkomstig waren, hooger achtte, dan iedere philosophische school, kende de Alexandrijnsche school geene sterkere aanbeveling der Christelijke Godsdienst, dan hare instemming met de wijsbegeerte. Waar de een in later' tijd aan die wijsbegeerte slechts formeelen invloed op de Apologetiek toekende, vond menig ander geen grooter lofspraak op hare waarde, dan wanneer hij kon aanwijzen, dat beider inhoud op hetzelfde neder kwam. Inhoud en omvang der Apologetiek veranderden gedurig, naarmate de aard der vijandelijke aanvallen haar de verandering van rigting en taktiek noodzakelijk maakte. Maar zoo kon de Apologetiek onmogelijk eene zelfstandige wetenschap worden, die op hare eigene grondslagen rustte, en zich bewust was van hare eigendommelijke beginselen. Zoo vreemd het klinkt, zoo waar is het toch, dat zij tot nog toe juist door den invloed van wat tegen en buiten het Christendom opstond, zich het meest heeft ontwikkeld, en daarom als een andere PROTEUS gedurig van gedaante veran-

derde. Bij zulk eene beschouwing der zaak, waarbij de Apologetiek eene bloot defensive wetenschap werd, moest zij natuurlijk vroeger het meest met de Polemiek verbonden worden, want daar elke goede verdediging reeds bestrijding van tegenovergestelde gevoelen is, deed zij weldra hare uitvallen op het vijandelijk grondgebied. Maar bij zulk eene beschouwing werd het dan ook moeijelijk, haar eene vaste en noodzakelijke plaats toetekennen in het geheel der Theologische Encyclopaedie. De Theologie maakte buiten haar reeds een goed gesloten geheel uit. Eerst wanneer de vijand naderde, zag de Apologetiek zich genoodzaakt, om uit alle Godgeleerde wetenschappen de wapenen bijeen te verzamelen, die tot afweer konden dienen. Die wapenen werden beurtelings gevraagd van Exegese of Critiek, van Geschiedenis en Wijsbegeert, van Dogmatiek of Moraal, al naar de aard des aanvals, of de geest des tijds het medebragten. Was het wonder, dat langs dezen weg niets veranderlijker werd, dan de inhoud der Apologetiek? Was het wonder, dat de ongeloovige wetenschap der laatste dagen met honende verachting op Apologeten nederzag, die dikwijls van alle zijden de wapenen aangrepen, om den aanval te keeren, slechts op één punt gedaan? En wat werd de Apologetiek alzoo eigenlijk anders, dan een noodzakelijk kwaad, waarvan de voortduring en de uitoefening alleen gewettigd werd door de voortduring van den strijd, en waarvan de voorstanders dus moesten zwijgen, zoodra de vijandelijke wapenkreet verstomde? Aldus zou men tot de gevolgtrekking moeten komen, dat de Theologie zonder Apologetiek zou kunnen bestaan, gelijk in eene welingerigte en ver-

sterkte vesting alles in zijn geheel blijft en zich op zijne plaats blijft bevinden, het zij de vrees voor gevaar eenen krijgsknecht daar buiten op de wacht heeft geplaatst, het zij de overtuiging van volkomene veiligheid die bewaking noodeloos achten of intrekken doet. Want wat is toch den meesten de Apologeet anders, dan een wachter, die, buiten het heiligdom der Godgeleerdheid geplaatst, toeziet, *ne quid detrimenti resp. capiat*, en slechts in tijd van nood naar de wapenen grijpt? Maar zoo is dan ook het wetenschappelijk karakter der Apologetiek onherstelbaar opgegeven. In plaats van iets *noodzakelijks* te zijn in het organisch geheel der Theologie, is zij iets *toevalligs* geworden. In plaats van, gelijk iedere wetenschap haar eigen vast beginsel *in* zich te hebben, wordt zij geleid door iets *buiten* zich, door iets wat met haar in strijd is, door den vijandelijken aanval. In plaats van binnen vaste grenzen te zijn beperkt, dringt die aanval haar, de grenzen beurtelings wijder uit te zetten, of naauwer te beperken. In plaats van aan hare eigene ontwikkeling te arbeiden, bevordert zij, hoe meer hare pogingen geschikt zijn, om te slagen, des te zekerder haren eigenen dood.

Men ziet reeds, dat dit standpunt onmogelijk voor de wetenschap het ware kan zijn. Wij zien slechts één middel, om dergelijke noodlottige gevolgen te weren. Het is de scherpe onderscheiding tusschen *Apologetiek* en *Apologie*. Ja, Apologie kan gewijzigd worden, naarmate de aanval des ongeloofs zich wijzigt. Apologie kan beurtelings binnen enger of wijder grenzen worden besloten, naarmate de tijds-

rigting dit raadzaam maakt. Apologie kan noodeloos zijn, wanneer de vijand zwijgt. Apologie kan uit alle vakken der Godgeleerdheid, zelfs buiten haar grondgebied, hare wapenen ontleenen, en als bloote toepassing van verschillende wetenschappen geene vaste plaats in de Encyclopadiae bekleeden. Maar niet alzoo de Apologetiek. En hoe haar dan eene vaste plaats en eene bepaalde taak gewaarborgd? Daardoor, dat zij niet slechts aan de verdediging naar buiten, maar ook en bovenal aan de bevestiging en ontwikkeling naar binnen van de Godgeleerdheid worde dienstbaar gemaakt. Daardoor in een woord, dat zij, gelijk een beroemd Godgeleerde haar noemt, *Theologische Principienlehre* worde 1), en niet slechts de methode leere, volgens welke verdedigd moet worden, maar vooral de positive beginselen ontvouwe, waarop het Christelijk geloof is gebouwd, opdat de Apologeet, waar het noodig is, de bedenkingen der vijanden *wederlegge*, maar bovenal de waarheid tegenover de dwaling door zichzelve *handhave* en *aanprijze*.

Van welke zijde wij ook de zaak beschouwen, komt deze rigting der Apologetiek ons wenschelijk voor. Zoo eerst bekleedt zij eene onverliesbare plaats in het geheel der wetenschap, dewijl zij de voorwaarde wordt voor haar bestaan en haren bloei. — De vesting toch, om bij het vroegere beeld te blijven, kan wel in vredestijd den krijgsknecht ontbeeren, die haar bewaakt, maar niet de fundamenten, waarop hare poor-

1) Wij bedoelen PELT, die t. a. p., p. 375 en verv., die, zoover wij weten, het eerst het denkbeeld heeft aangestipt, dat wij hier verder trachten te ontwikkelen. Eene grondige bestrijding van THOLÜCK's boven genoemd, hier afgekeurd denkbeeld vindt men ook bij VAN DREY, t. a. p. I. p. 18—22.

ten en muren zijn opgetrokken. En deze plaats moet de Apologetiek, zoo ons niet alles bedriegt, in de Godgeleerdheid vervullen. Eerst waar zij deze rigting volgt, wordt hare onafhankelijkheid als Theologische wetenschap bewaard, die hare eigendommelijke gronden en bewijzen heeft, en voor hare ontwikkeling niet eerst geduldig behoeft af te wachten, welke rigting een ongeloovige tijdgeest verkiest te nemen, die haar vijandig bestrijdt. Zoo eerst is hare beoefening niet slechts noodzakelijk om des vijands wil, maar van onbetwistbare belangrijkheid voor den Godgeleerde zelven, die zich door haar helder bewust wordt van de laatste gronden, waarop zijne overtuiging is gebouwd. De vijand wordt langs dezen weg meer dan vroeger tot een' strijd over beginselen gedrongen. En hoe wordt niet de Apologie zelve, de veranderlijke toepassing en aanwending der Apologetiek, vereenvoudigd, waar de laatstgenoemde de onveranderlijke beginselen, waarop het geloof is gebouwd, helder heeft ontwikkeld. De afwisseling van eindelooze *pro's* en *contra's*, waar het niets dan bloot subjective meeningen geldt, wordt van zelfs afgesneden, en de vijand wordt genoodzaakt, zijne zoowel speculative als practische *beginselen* te doen zien, waartegen de Apologeet de zijne kan overstellen. Langs dezen weg wordt men tevens van wederzijden bewaard voor een gebrek, waarvan ook de laatste tijdperken der Apologetiek welligt maar al te vele sporen hebben vertoond; dat men namelijk met op zichzelven goede wapenen den vijand niet treft, omdat men verzuimde, eerst te zien, of men wel met hem op gelijk terrein stond, en dus geen gevaar loopt door in de

lucht te schermen, de wijze les te vergeten: *contra principia negantem, non est disputandum.*

Te meer achten wij het gepast, dat de Apologetiek deze rigting volge, omdat wij die reeds door de beste beoefenaars dezer wetenschap in onze dagen zien aangeduid. SCHLEIERMACHER zelf, ofschoon hij nog deze wetenschap meer aan de uitwendige verdediging en niet aan de innerlijke ontwikkeling der Theologie wilde dienstbaar gemaakt hebben, noemde haar echter, gelijk wij reeds zagen, den *wortel* des booms, waarvan *historische* Theologie de stam en *practische* Godgeleerdheid de kroon bij hem was. Hij moet haar dus hebben beschouwd, als niet slechts om der vijanden, maar ook om der Godgeleerdheid wille te beoefenen. Ook bij KLEUKER en SACK zijn reeds wenken van eene dergelijke rigting te vinden 1). Zelfs STRAUSS, de Apostel des ongeloofs, zond aan zijne *Dogmatiek*, d. i. ontwikkeling van den materiëelen inhoud der Christelijke geloofsleer, eene *Apologetiek* vooruit, eene ontwikkeling van de *formeele* grondbegrippen der geloofsleer, *openbaring* namelijk, *wonderen* en *voorzeggingen*, *overlevering* en *H. Schrift*, *onfeilbaarheid*, *uitlegging* en *ingeving der heilige Boeken.* En hoe weinig zijne voorstelling ons bevredigen kan, zoo veel is zeker in hem na te volgen, dat men de Apologetiek, als ontwikkeling van de laatste gronden des geloofs met de dogmatische en (wij voegen er bij) met de practische Theologie in de naauwste betrekking brengt.

Wij zouden daarom nog geenszins durven beweren, dat de Apologetiek geheel denzelfden inhoud moet

1) Zie KLEUKER, *Encyclop.* § 21, en SACK, t. a. p. pag. 19.

hebben, als wat men gewoon is ter ontwikkeling der opgenoemde grondbegrippen in de *Prolegomena* der Dogmatiek op te nemen, en nog veel minder, dat eene volkomene Dogmatiek eene afzonderlijke Apologetiek noodeloos zou maken. Integendeel meenen wij, dat de zoogenaamde *Prolegomena* meer moeten bevatten, dan in de Apologetiek te huis behoort; en tevens, dat ook de onderwerpen, die beiden gemeen hebben, uitvoeriger in eene opzettelijke Apologetiek kunnen worden ontwikkeld, dan ter plaatse, waar zij slechts ter wille der Dogmatiek kunnen aangestipt worden. Liever zagen wij de genoemde grondbegrippen uit de zoogenaamde Prolegomena verbannen, en uitsluitend aan de Apologetiek overgelaten. Er volgt echter uit, dat men dan éérst deze laatste zou moeten beoefenen, eer men geschikt was, om te naderen tot het heiligdom der Dogmatiek. Aan deze laatste wetenschap een' vasten grondslag te verzekeren, schijnt ons vooral toe, eene gewigtige roeping der Apologetiek te zijn.

Den wetenschappelijken beschouwer zullen wij zeker geene verschooning behoeven te vragen, dat wij zoo lang bleven stilstaan bij een afgetrokken *begrip*. Eenmaal het *denkbeeld* der wetenschap vastgesteld zijnde, is het niet moeijelijk, daaruit langs wettigen weg, haren *inhoud* afteleiden, en alzoo de grenzen van haar grondgebied met meerdere zekerheid te bepalen, dan tot nog toe is geschied. Is Apologetiek de wetenschap der laatste gronden, waarop het geloof aan de waarheid des Christendoms berust, dan hebben wij slechts nader te zien, wat er tot een bewijs voor die waarheid noodig is. Het woord *Christendom* is zeer wijd van beteekenis. Men gebruikt het

beurtelings om aanteduiden, *of* de Christelijke *Godsdienst* in het algemeen, *of* bepaaldelijk de *openbaring*, die in en door Christus is geschonken, *of* die *vereeniging* van belijders des Heeren, die zich in de wereld openbaart en Christelijke *Kerk* wordt genaamd, *of* dat (subjective) Christelijke *leven*, dat in het hart zijnen zetel heeft gevestigd, en zich in den wandel naar buiten openbaart (zoo schreef J. ARNDT over *het ware Christendom*). Die ruime omvang van het woord geeft ons het vierledige gebied aan de hand, waarover de Apologetiek zich moet verspreiden, het Christendom als *Godsdienst*, als *openbaring*, als *kerk*, als *leven*. Wij geven een kort overzigt van hetgeen naar onze meening onder ieder dezer vier hoofdrubrieken in de Apologetiek behandeld kan worden.

De Apologetiek bevat dan *eerst* de aanwijzing der gronden voor het geloof aan de voortreffelijkheid des Christendoms, als *Godsdienst*. Hier wordt van zelfs de weg geopend, om het te vergelijken met de andere Godsdiensten, die op aarde heerschen. Van den oorsprong dezer Godsdienst is hier de sprake nog niet, maar alleen van haren *inhoud*. Hier is in den vollen zin des woords de Apologetiek bij de meesten eene *philosophische* wetenschap, omdat zij door critisch-wijsgeerige vergelijking des Christendoms met alle overige vormen, waarin zich het Godsdienstig bewustzijn der menschheid heeft uitgesproken, aan dat Christendom den hoogen rang blijvend tracht te verzekeren, dien het in onze schatting bekomen heeft.

Maar eenmaal deze verzekerd zijnde, rijst verder de vraag naar den Goddelijken *oorsprong* van dit verheven verschijnsel. Hier moet het bewijs worden

gevoerd, dat het Christendom waarlijk *openbaring* is, en wel in den hoogsten en heiligsten zin van het woord. Hier moet derhalve de *mogelijkheid*, de *zekerheid*, de *verhevenheid*, de *erkenbaarheid* dier openbaring aangetoond worden.

Het bewijs voor de *mogelijkheid* eener buitengewone openbaring moet natuurlijk voorafgegaan. Daartoe moet het *begrip* van *openbaring* critisch worden ontleed; het verband eener buitengewone openbaring met natuur en geschiedenis worden nagespoord, en onderzocht, of er hetzij in God, hetzij in den mensch, hetzij in beider onderlinge betrekking, eenig onoverkomelijk bezwaar tegen de mogelijkheid van zulk eene openbaring te vinden is. Dan wordt de *zekerheid* dier openbaring aangetoond, en de grond ontwikkeld, waarop wij haar in J. C., als werkelijk aanwezig eerbiedigen. Vervolgens wordt de *verhevenheid* dier openbaring in het licht gesteld, hetgeen geschiedt, door te wijzen op haren eigendommelijken *inhoud*, waardoor zij zich van elk ander Godsdienstig geloof onderscheidt, op hare providentieele *voorbereiding*, op hare algemeene *bestemming* en geschiktheid voor alle tijden, plaatsen en menschen. Eindelijk moet nog gehandhaafd worden, dat ook wij van die openbaring, eenmaal geschied, genoegzame *kennis* kunnen dragen. Gelijk tot nog toe de grondslag was gelegd voor de Apologie van het begrip, het middelpunt en de verhevenheid der openbaring, zoo moet hier de grond worden ontwikkeld voor het geloof aan de *H. Schrift*, als hare echte, onvervalschte, geloofwaardige, onbedriegelijke kenbron. Terwijl alzoo het eerste deel der

Apologetiek grootendeels wijsgeerig was, zoo zouden wij dit *wijsgeerig historisch* kunnen noemen.

Al verder moet nu echter de grond worden ontwikkeld voor het geloof aan de Goddelijkheid van het Christendom als *kerk*. Dit onderzoek vervalt in *drie* afdeelingen. De eerste wijst aan, dat die Christelijke kerk werkelijk door Gods bijzondere tusschenkomst gesticht en van Goddelijken *oorsprong* is; de andere, dat zij *nog* het voldoende en weldadige middel uitmaakt, waardoor God Zijne bedoelingen ter opvoeding der menschheid voltooit; de laatste, dat zij ook *voor de toekomst* van haar bestaan, hare uitbreiding en zegepraal verzekerd kan wezen. Bijna alles, wat hier moet worden voorgedragen, kan slechts uit de geschiedenis des Christendoms worden afgeleid. Ook de gronden der hoop voor het toekomende gronden zich grootendeels op het verledene en tegenwoordige. Zoo zouden wij dan dit gedeelte der Apologetiek *zuiver historisch* mogen heeten.

De drie tot nog toe beschouwde hoofddeelen verstrekken ten grondslag aan de *Dogmatiek*, als ontwikkeling van een *Godsdienst*stelsel, op *openbaring* gegrond, en uitdrukkende het geloofsbewustzijn van het geheel of een gedeelte der Christelijke *kerk*.

Maar gelijk wij van harte toejuichen, dat *Dogmatiek* en *Moraal* na tweehonderdjarige scheiding wederom vereenigd begonnen te worden, zoo moet dan ook deze laatste op eenen vasten grondslag rusten. Die grondslag wordt haar al mede door de Apologetiek aangeboden, voor zoo ver deze de strekking heeft, om de *Goddelijkheid* te staven van het Christendom als *leven*. Heeft toch de Moraal het doel, wel verre

van zich in wijsgeerige beschouwing der beginselen of dorre opsomming van pligten te verdiepen, het Christelijke leven van alle zijne verschillende zijden te schetsen; de vraag blijft nog over, of inderdaad dat leven door ons te regt als Goddelijk van oorsprong, verheven van aard en om beide redenen weldadig van strekking mag beschouwd worden? Deze vraag te onderzoeken, is de taak van de Apologetiek des Christelijken levens. Zij moet regtvaardigen, wat het geloof beweert aangaande den *oorsprong* van dit leven, uit God en in den mensch. Zij moet de *verhevenheid* van dat Christelijk leven verheffen boven iedere bedenking, die menschelijke wijsheid tegen de zuiverheid der drangredenen, den inhoud der eischen, de geschiktheid der hulpmiddelen, ons in het Evangelie aangeboden, ingebragt heeft. Zij moet eindelijk de *strekking* van dit leven, zoowel tot heiliging en zaliging van iederen ondeelige, als tot volmaking en geluk der geheele menschheid in het daglicht stellen. Hoewel wij geenzins ontkennen, dat wijsbegeerte en geschiedenis hier voortreffelijke diensten kunnen bewijzen, zoo aarzelen wij echter niet, dit deel der Apologetiek, als voornamelijk op innerlijke ervaring gegrond, het *practische* te noemen.

Zoo hebben wij dan eene proeve gewaagd, om den inhoud der Apologetiek uit haar wetenschappelijk verkregen *idée* te ontwikkelen. Is die gang van denkbeelden de meest gewone niet, dit zal in het oog van den onpartijdige wel allerminst eene rede zijn, om haar zonder nadenken te veroordeelen. Wel kunnen wij geen enkelen beroemden naam voor het hier gekozen standpunt aanvoeren, maar bij billijke waar-

deering van anderer oordeel zal toch eene gematigde onafhankelijkheid ons niet als misdaad toegerekend worden. Genoeg, zoo wij opgehelderd hebben, wat wij bedoelden, dat de Apologetiek, als wetenschap van de laatste gronden des geloofs, den grondslag uitmaakt van het gebouw der (in ons oog onafscheidelijke) Dogmatiek en Moraal 1).

Het behandelde heeft ons den weg gebaand, om verschillende belangrijke vragen kortelijk te beantwoorden. Wat de *bronnen* der Apologetische wetenschap betreft, zij zijn in ons oog *drie*, namelijk *wijsbegeerte*, *geschiedenis* en *innerlijke ervaring*. Dit drievoudig snoer kan niet worden verbroken. Die haar met SCHLEIERMACHER voor eene *louter wijsgeerige* wetenschap houdt, miskent daardoor het historisch karakter der Christelijke openbaring. Die met PLANCK, LECHLER en anderen haar *alleen historisch* beschouwt, sluit zich daardoor den weg tot eene diepere opvatting van het Christendom, als de volkomenste bevrediging aanbiedende der verschillende behoeften van geest en gemoed; die hare *practische* zijde miskent, ziet een middel tot overtuiging van de waarheid des Christendoms over het hoofd, dat bij den Heer en zijne Apostelen boven aan was geplaatst, en zonder hetwelk, wij zullen het straks ontwikkelen, alle andere bewijzen weinig zullen baten.

Met het gezegde is de vraag al verder beantwoord naar de *plaats*, die aan de Apologetiek moet worden toegekend *in de Theologische Encyclopaedie*. Dat zij

1) Het is hier de plaats niet, om het wenschelijke en regtmatige dier vereeniging aan te wijzen. Het blijve voor eene andere gelegenheid gespaard. Met goed gevolg kan men haar aanvankelijk tot stand zien gebragt in het *System der Chr. Lehre* van NITZSCH.

geenzins, gelijk THOLÜCK wil, eene soort van *Real-encyclopaedie* is, maar eene afzonderlijke wetenschap, met hare eigene beginselen, bronnen en grenzen, hebben wij reeds boven gezien. De vraag is slechts, *waar* haar te plaatsen? — En zoo wij dan, om hier naar geene kunstiger rangschikking rond te zien, de geheele Godgeleerdheid in Exegetische, Historische, Dogmatische (geloofs- en zedeleer) en Practische Theologie (Homiletiek, Pastoraal, Cathechetik, Liturgiek, Ecclesiastiek) onderscheiden, dan gelooven wij haar aan het hoofd der derde te mogen plaatsen. De beide eersten toch, Exegetische en Historische Theologie hebben de hulp der Apol. niet noodig om te bestaan, maar moeten haar integendeel bouwstoffen verschaffen om haar gebouw optetrekken. De practische Theologie veronderstelt de zekerheid harer beginselen, en wendt ze verder aan tot innerlijken opbouw der gemeente. Maar de *geloofs-* en *zedeleer* beiden 1) kunnen niet worden ontwikkeld, voor dat *zij* eerst vast staat. Wij stemmen het toe, eenige der grondbegrippen, die in de Apologetiek te huis behooren, kunnen zonder behulp der Dogmatiek en Moraal niet worden ontwikkeld. Hoe kan men b. v. over wonderen spreken, zonder het dogma van de Voorzienigheid, over ingeving, zonder het dogma van den H. Geest, over openbaring in Christus, zonder den inhoud der Christologie reeds overwogen te hebben? Maar

1) Zoo wordt dan ook door deze vereeniging de bedenking van LECHLER, p. 659. beantwoord, dat de Apologetiek niet vóór de Dogmatiek kon gaan, dewijl er ook geene Moraal zonder voorafgaande Apologetiek denkbaar is. Met hem en SCHLEIERMACHER, gelijk ook met VON DREY, t. a. p. §. 72, en STAUDENMAIJER t. a. p. p. 31. de Apologetiek aan het hoofd der geheele Encyclopaedie te plaatsen, komt ons niet raadzaam voor, omdat ons de Apologetiek niet, gelijk bij hen, eene grootendeels wijsgeerige wetenschap is, die den grondslag van *alle* vakken uitmaakt.

de Apologetiek gebruikt deze leerstukken toch slechts als *vooronderstellingen*, en zij mag dit doen, mits die veronderstellingen later ter harer plaatse slechts behoorlijk bewezen worden. Is de dogmatische wetenschap gelijk aan een gebouw, waarvan de gezamenlijke deelen op denzelfden grondslag rusten, of nog liever aan een boom, waarvan de stam, hoe breed, en de takken, hoe hoog ook, uit denzelfden wortel zijn voortgesproten, dan aarzelen wij niet de Apologetiek als dien grondslag, dien wortel te beschouwen. Hoe vele gaven van geest en gemoed zich behooren te vereenigen in hem, die het reuzenwerk aanvaart, om dien grondslag wel niet bij vernieuwing te leggen, maar toch te onderzoeken, te bevestigen, te voltooijen naar de behoefte onzer dagen, valt ook zonder opzettelijke aanwijzing van zelfs in het oog. En dat de Apologetiek, op deze wijze beschouwd, in den vollen zin des woords *Christelijke wetenschap* is, zal een oppervlakkige blik op haren ontwikkelden inhoud aan ieder doen zien. Of zou het vast en zelfstandig karakter, dat wij haar hebben getracht te verzekeren, de oorzaak zijn, dat zij, eenmaal de laatste gronden des geloofs ontwikkeld hebbende, nu zelve voor geene ontwikkeling meer vatbaar is, omdat zij zich niet meer door den loop der bestrijding in haren gang laat besturen? Wij vreezen het niet. Hoe dieper men onderzoekt naar de laatste gronden onzer overtuiging, op des te meer moeijelijkheden zal men stooten, maar ook des te meer zekerheid zal men vinden. Niet zelden zal de Apologetiek, ook door middel van afbreken, den tempel der waarheid moeten helpen bouwen. Haar doel, om het geloof tot redelijke en hel-

dere zelfbewustheid te verheffen, komt zij wel telkens nader, maar geheel bereikt zij het nooit, zoo lang de rede nog telkens nieuwe twijfelingen kan scheppen 1).

Zoo hebben wij dan getracht het karakter, den inhoud, de bronnen en de Encyclopaedische plaatsing der Apologetische wetenschap vast te stellen. Intusschen, de Apologetiek is eene van die wetenschappen, welke men moeijelijk alleen in het afgetrokkene, alleen als theorie kan beschouwen. De gewigtigste vraag is dus nog overig. Zij betreft hare toepassing, de wijze harer aanwending, zoowel bij vriend als bij vijand. Op welke wijze moet haar rijke, wijsgeerige, historische, practische inhoud worden aangewend, om haar doel te bereiken, en eene welgegronde, standvastige overtuiging van de Goddelijkheid des Christendoms te weeg te brengen? Dat van de *methode* naar welke, en de beginselen waarmede dit onderzoek wordt ingesteld, veel, zeer veel afhangt, gelooft men gemakkelijk. Het belang der zaak verontschuldige een eenigzins ontwikkeld antwoord. Wij geven *eerst* op, welke methode wij onvoldoende keuren, *dan* welken weg wij meenen te moeten aanprijzen, *eindelijk* stellen wij het doelmatige en veilige van den laatstgenoemden nog meer opzettelijk in het licht.

1) Teregt zegt WIESELER, *Chronologische Synopse der 4 Evang.* Hamb. 1843. p. 5: »*Niemand, welcher lebendig in der Theologie der Gegenwart steht und an ihrem Ausbau nach dem Maasse der ihm verliehenen Kräfte pflichtmässig mitzuarbeiten bemüht ist, wird vom Zweifel verschont bleiben, und sobald dieser an ihm herangetreten ist, kann der Glaube für die Dauer nur im Wissen überwinden. Der Glaube* SOLL *auch nicht ohne dem Wissen bleiben: denn des freimachenden, lebendigen Glaubens Natur ist es eben, aus sich, wie das Thun, so auch das Wissen zu erzeugen.*"

Men heeft getracht, alleen langs *wijsgeerigen* weg aan te wijzen, dat het Christendom Goddelijk van aard, oorsprong en strekking is. En verre van ons zij het, de waarde van zoo menig scherpzinnig onderzoek te betwisten, dat tot dit doel aangewend is. Het is eene verhevene taak, den echten wijsgeer waardig, de hoofdleer van het Evangelie ook voor den regterstoel eener onpartijdige wijsbegeerte te regtvaardigen, en te toonen, dat de eernaam van *redelijke* Godsdienst, dien het Christendom draagt, meer is, dan een ijdele klank. En toch vreezen wij, dat langs dezen weg het doel niet zal worden bereikt, en al ware dit ook mogelijk, dan nog zouden wij deze wijze van onderzoek, zoo zij ten koste van iedere andere voorgestaan werd, onmogelijk kunnen goedkeuren. Immers *vooreerst*, langs welken weg zal de wijsbegeerte eenen zekeren grond kunnen vinden, om de hooge waarde des geloofs boven iederen redelijken twijfel te verheffen? De wijsgeerige beschouwing der Godsdienst (Religionsphilosophie) kan ja het Christendom met andere wijzen van Godsvereering vergelijken, en wij willen het gelooven, dat zij dan tot de gevolgtrekking komt, dat het Christendom voortreffelijker dan andere Godsdienstvormen is. Maar het zegt weinig voor de Apologetiek de *betrekkelijke* voortreffelijkheid des Christendoms bewezen te zien, zoo lang deszelfs *absolute* waarde niet is gestaafd, en daartoe schijnt het ons der wijsbegeerte aan iederen maatstaf te ontbreken. Men heeft wel getracht, dien aan te wenden, en sloeg daartoe eenen *Critischen* weg in. Men ging uit van het hoogste *idée* van Godsdienst, dat de wijsgeerige geest zich vormen kon, toetste daaraan alle verschillende Godsdiensten,

en kwam tot het gelukkig resultaat, dat geene enkele, behalve de Christelijke, dien toets kon doorstaan. Maar ook alzoo werd het pleit slechts schijnbaar beslist, en het bewijs liep in eenen cirkel rond. Ons idée toch van de beste Godsdienst is in den schoot van het Christendom zelf geboren en ontwikkeld, en bewust of onbewust oefent het op onze beoordeeling van dat Christendom eenen magtigen invloed uit. De wijsgeerige Jood, de philosopherende Muhammedaan, de denkende Heiden hebben allen een verschillend idée over het karakter van de Godsdienst, die de beste zal wezen, maar ieder heeft het (zonder het te weten) te gelijk met de eerste beginselen van *zijne* Godsdienst ingezogen, en, natuurlijk verschijnsel, zoodra hij ze allen gaat vergelijken, vindt hij juist in *deze* het idée verwerkelijkt. Tot het Godsdienst-idée van den Jood behoort streng Monotheisme, gepaard met scherpe scheiding tusschen God en de wereld; en nu zou de overgang tot ieder ander Godsdienstbegrip teruggang in plaats van voortgang zijn in zijne schatting. Tot het Godsdienst-idée van den Indiaan behooren onophoudelijke *Avatur's* (incarnatiën) van het hoogste wezen; daarom buigt hij zich voor WISCHNOU ter neder, en slaat met verachting op den Christen het oog, die slechts éénmaal in zijn Evangelie leest: *Het woord is vleesch geworden*, en meent welligt zelfs *a priori* uit zijn denkbeeld van God de innerlijke noodzakelijkheid van een tiental menschwordingen te kunnen bewijzen. Men ziet het, ook deze methode leidt tot geene zekerheid. Of wanneer men al wilde, dat het mogelijk ware, zich een idée van volmaakte Godsdienst te vormen, ook buiten den invloed der

Godsdienst, die men belijdt, om daarnaar de waarde des Christendoms te meten, dan hangt dat idée toch weder af van het denkbeeld, dat de wijsgeerige geest zich gevormd heeft aangaande God, als het voorwerp der Godsdienstige vereering. Maar dit denkbeeld zelf (om nu niet te herhalen, dat het altijd zijdelings onder den invloed des Godsdienstigen geloofs is ontwikkeld) zal niets minder dan bij allen gelijk, het moet bij verschillenden verschillend zijn. Hoe nu, wanneer eene philosophische school ontstaat, die het Pantheïsme als de hoogste wijsheid huldigt, en zich daarbij op absolute kennis verheft, en meent dat met haar de denkende geest zijne grenzen heeft bereikt? Zal het idée van God en Godsdienst, hier gekweekt, eenen maatstaf opleveren, om het Christendom te beoordeelen, dat op den grondslag van het Theisme is gebouwd, en alzoo van lijnregt tegenovergestelde beginselen uitgaat? Dan heeft men te vreezen, dat de wijsbegeerte hoogeren rang aan de heidensche Natuurvergoding, dan aan de Christelijke onderscheiding tusschen God en de natuur zal toekennen, en de Apologetiek heeft een' verrader binnen hare wallen gelokt, waar zij meende in de wijsbegeerte eenen bondgenoot ter hulpe te roepen.

Teregt heeft daarom SCHLEIERMACHER reeds ingezien, dat men, de Apologetiek als *philosophisch* onderzoek beschouwende, eenen anderen weg moet inslaan. Hij beweerde, dat 1) men zijn standpunt *buiten* en *boven* het Christendom moet kiezen. Door *abstraheren* van al wat in iederen Godsdienstvorm *accidenteel* kan worden genoemd, trachtte hij die vaste en leidende

1) *Kurze Darstellung*, §. 22.

grondddenkbeelden op te sporen, die aan allen eigen zijn, en dan aan te toonen, dat die ideën ook in de Christelijke Godsdienst gevonden worden. Maar zoo komt men slechts, zoo wij wel zien, tot de gevolgtrekking, dat het Christendom eene Godsdienst is, *gelijk* anderen, maar geenzins, dat het onbepaald voortreffelijk is, *boven* die allen. En al ware dit zoo niet, eerst zou de wijsgeer zijn regt moeten bewijzen, om zich *boven* het Christendom te stellen ter beoordeeling van hetzelve: boven eene Godsdienst, in wier wetboek staat geschreven: « Indien gij niet gelijk wordt « aan een kind, gij gaat het Koningrijk der Hemelen niet « binnen; aan wijzen en verstandigen is verborgen, wat « aan kinderen en eenvoudigen wordt geopenbaard!"

Is het alzoo onmogelijk, alleen langs wijsgeerigen weg de Goddelijkheid van het Christendom als Godsdienst te willen aanwijzen, nog veel moeijelijker wordt dit, waar de gronden moeten onderzocht worden van de Goddelijkheid van het Christendom als *openbaring*, als *kerk*, als *leven*. Eene oppervlakkige vergelijking van hetgeen er tot ontegenzeggelijk bewijs dezer waarheden vereischt wordt met hetgeen de wijsbegeerte, buiten het licht van het Christendom, uit zichzelve van God en Goddelijke zaken weten kan, zal genoegzaam zijn om den nadenkende hiervan te overtuigen. Zoo innig overtuigd wij zijn, dat er waarachtige éénheid plaats hebben kan en moet tusschen de hoogste idéen van Theologie en wijsbegeerte; zoo vast wij gelooven, dat in de toekomst de ware wijsbegeerte steeds geloovíger worden zal, en het geloof zich steeds meer tot weten zal verheffen, zoo weinig gronden meenen wij echter te hebben, om van de wijs-

begeerte *alleen* het heil voor de Apologetiek te verwachten. Hij miskent reeds onwillekeurig het karakter van het Christendom, dat hij als positive Goddelijke openbaring verdedigen wil, die daarvoor den hoogsten regter zoekt in de menschelijke rede. En is de rede niet feilbaar? Hebben hare uitspraken elkander nimmer weêrsproken, en is zij (wij beroepen ons niet op de H. Schrift dit zou tot eene *petitio principii* leiden, maar op de ervaring,) niet verduisterd door de heerschappij der zinnelijkheid? Wij moeten nog meer zeggen. Ware het Christendom een *leerstelsel*, ware het eene zamenvoeging van abstracte *idéen*, de wijsgeer had welligt regt, leerstelsel tegen leerstelsel, de ideën des geloofs tegen de ideën der wijsgeerige school te plaatsen, en de eerste, aan hetgeen in de laatste waar scheen en onveranderlijk, te onderwerpen. Maar het Christendom is eene geschiedkundige *daadzaak* (objectief beschouwd). Welke wijsbegeerte kan deze *a priori* naar hare beginselen construeren, en op het Procrustes-bed harer stellingen uitstrekken? Het Christendom is (subjectief opgevat) *levensbeginsel*. Hoe kan men het beoordeelen met eenen louter intellectueelen blik, zoo men dat leven niet bij ervaring kent? Voorwaar, men doet aan het *historisch* zoowel als aan het *practisch* karakter des Christendoms te kort, zoo men meent, dat de wijsbegeerte het is, die het laatste woord tot zijne verdediging moet spreken. En bevat het Christendom tevens de *absolute waarheid*, gelijk de groote stelling is, welke de Apologetiek hoopt te bewijzen, dan moet ook de weg, waarlangs men tot *bewustzijn* van die waarheid komt, een zoodanige zijn, die aan iedereen, ook aan den eenvoudigsten openstaat, en niet

slechts aan de adepten eener *andere* hoogere wetenschap. Dan moet het ook *in* zichzelf, en niet in eene wetenschap *buiten* zich het hoogste bewijs zijner Goddelijkheid kunnen aantoonen.

« Neen, (zal eene andere rij van Apologeten ons toe« roepen,) ook wij willen in de wijsbegeerte geene onbe« driegelijke leidsvrouw zien naar den tempel der Chris« telijke waarheid. De *geschiedenis*, zietdaar den hecht« sten grondslag van ons geloof aan de Goddelijkheid van « het Christendom. Dat Christendom is door God op « eene buitengewone wijze ingevoerd, het is door den « loop der eeuwen voorbereid, het is uitgebreid met « wonderdadige kracht. Handhaaf slechts deze onwe« dersprekelijke feiten der geschiedenis tegen de beden« kingen eener zich noemende historische critiek. Trek « er de gevolgen uit, die er volgens logische wetten « uit zijn af te leiden, en het gebouw der Apologetiek is « op eenen rotssteen gegrond"! — Het zij verre van ons, de waarde der historische bewijzen een oogenblik te betwijfelen. Zelfs het eigenbelang zou het ons verbieden in eenen tijd, waarin juist van die zijde de hevigste aanvallen op ons gerigt zijn geworden. Die de plant des Christendoms wil losrukken van den geschiedkundigen bodem, waaruit zij opgegroeid is, veroordeelt haar tot een zeker verderf. Hooger staat zelfs de louter *historische* dan de louter *wijsgeerige* methode in onze schatting, en moesten wij eene keuze doen, het minst gaarne gaven wij de eerste prijs. Maar zoo dankbaar wij zijn, dat God ons zijne openbaring in het kleed der geschiedenis heeft leeren kennen, zoo bedachtzaam moeten wij toezien, de laatste niet verkeerd te beoordeelen. De vraag is alleen, of de his-

torische bewijzen des Christendoms van dien aard zijn, dat zij uit en door zichzelve eene *onbedriegelijke en onwankelbare* overtuiging van deszelfs Goddelijkheid te weeg kunnen brengen? En het ontkennend antwoord, dat wij op die vraag durven geven, is welligt gemakkelijker te bewijzen en minder aftekeuren dan het schijnt.

Het eerste bewijs moge dat der *geschiedenis* zelve zijn. Hier treden terstond de ongeloovige tijdgenooten van den Heer ons voor de oogen. Zij hoorden zijne woorden, zij woonden zijne wonderen bij, zij vernamen zijne lotgevallen. In een woord, zij aanschouwden al datgene, in welks *lezing* wij nu nog eenen onomstootelijken grond voor het Christendom opmerken, en echter zij bleven ongeloovig. Wat de tollenaar aan Gods kracht toekende, leidde de Phariseër van Beëlzebul af. Wat de Samaritanen tot geloof opwekte, hield een Simon de toovenaar voor bedrog, dat voor geld was aan te leeren. Wat in den ijver en de geloofskracht der eerste martelaren voor den eenen vervolger aansporing werd tot belijdenis eener leer, die zulke helden kon kweeken, werd den anderen eene drangrede tot vermeerderde woede. Kende een AUGUSTINUS de historische bewijzen voor het Christendom niet jaren voor zijne bekeering? Geloofde een PASCAL niet *op grond* van dezelfde wonderen, *niettegenstaande* welke een ROUSSEAU zich bijna tot gelooven bereid verklaarde? En van waar komt het, dat zoovelen, die de historische bewijzen kennen, ja critisch onderzocht hebben, echter op den drempel van het heiligdom des Christelijken geloofs bleven staan, neen, het vijandig bestreden? Of meent men ook dat bevredigend te kun-

nen verklaren uit eerlijke twijfelingen, dan zou ten minste *dit* uit de bewering van het onwedersprekelijke der historische bewijzen moeten volgen, dat de meesten, die geloovig zijn geworden, ook langs *dezen* weg tot het geloof zijn gebragt. Maar dat juist het tegendeel waarheid is, blijkt zoodra wij de geschiedenis van de vorming der grootste Apologeten met een' enkelen blik overzien 1).

En het kan ook niet anders, of de historische bewijzen moeten altijd *betwistbaar* blijven. Het volgt *ten tweede* uit den aard des geloofs. Het geloof is eene daad (van onze zijde beschouwd), van menschelijke *vrijheid*. Maar waren de historische bewijzen van dien aard, dat het volstrekt onmogelijk ware, nog een oogenblik te aarzelen, dan ware die daad niet meer vrij, maar *gedwongen*, en hoeveel zou zij dan van hare zedelijke waarde verliezen 2). Het geloof staat over tegen het *weten*, maar het onderscheid tusschen beiden werd grootendeels opgeheven, zoo het eerste dezelfde *empirische* zekerheid had (van de *moreele* spreken wij hier niet), als het laatste. Het geloof is een werk niet slechts van verstandelijke toestemming, maar van overtuiging des *harten*. Maar hoe deze laatste door eene bloot logische gevolgtrekking uit historische bewijzen zou kunnen gewonnen worden, verklaren wij niet te begrijpen.

Wat echter het voornaamste bewijs onzer stelling is, de *historische bewijzen zelve* zijn van dien aard,

1) Wij verwijzen hier kortheidshalve naar de voorbeelden, genoemd door den Hoogl. J. H. Scholten, in zijne *Oratio, de Rel. Chr. suae ipsa divinitatis in animo humano Vindice*, *L. B.* 1843. p. 12—21.

2) Men zie de, ook uit Apologetisch oogpunt beschouwd, zoo schoone Leerredenen van E. A. Borger, I. p. 390 en verv.

dat zij, voor de regtbank des twijfelenden verstands gebragt, altijd nog ruimte overlaten tot het opperen van allerlei twijfel. Voor den waarheidlievenden ja, zijn zij de heerlijkste gronden voor de Goddelijkheid des Christendoms; maar liefde tot de waarheid is reeds eene stemming des gemoeds, die het oordeel des verstands noodzakelijk leidt over de bewijzen, die voor zijne regtbank worden gevoerd. Waar die stemming des gemoeds ontbreekt, kunnen zij zoo weinig tot overtuiging *dwingen*, dat er veeleer een schijnbaar evenwigt bestaat, tusschen de gronden van dezen aard, die het geloof aanvoert, en die waarop het ongeloof zich beroept. Wij willen slechts enkele der uitwendige bewijzen kiezen ter staving van het gezegde.

Een *eerste* bewijs wordt afgeleid uit de buitengewone voorbereiding des Christendoms. Het is ontelbare malen opgemerkt, dat de geschiedenis van Joden en Heidenen vóór de verschijning van Christus eene doorloopende voorbereiding voor deze gebeurtenis was, en het tijdperk zijner komst in waarheid de *volheid des tijds* mag heeten. Zoo sterk zijn de proeven dier waarheid, dat het ons geenzins verwondert, hoe de beroemde geschiedschrijver JOHANNES VON MÜLLER gedeeltelijk langs dezen weg tot het geloof in Christus kwam [1]). Maar hoe, bewijst dit de Goddelijkheid van het Christendom boven allen twijfel? Dan voorzeker ja, wanneer men die geschiedenis met het oog des geloofs beschouwt, en de verschijning van Christus voor het middelpunt der wereldgebeurtenissen aanziet, maar is

1) Zie het verhaal daarvan medegedeeld in *Waarh. in Liefde*, 1843, IV. p. 902—918.

het niet juist deze vooronderstelling, die door eenen blik op de geschiedenis bewezen moet worden, en hoe ons bij deze laatste van alle Christelijke vooronderstellingen los gemaakt? Hoe, *omdat* de meeste omstandigheden gunstig waren *toen* het Christendom verscheen, waren zij daarom juist *geleid* ten goede en *ten behoeve* van het Christendom? Even veel regt als de geloovige heeft om dit te beweren, zou de ongeloovige hebben om te stellen, dat de voor het Christendom ongunstige omstandigheden in het tijdperk zijner invoering door de voorzienigheid waren verordend, *om* het Christendom te belemmeren; en bij het schijnbaar evenwigt tusschen gunstig en ongunstig, wie zal het wagen, het pleit te beslissen? Heeft God niet meermalen het ontstaan en de verspreiding eener dwaling toegelaten onder omstandigheden, die haar aanmerkelijk begunstigden? En wie zal het den Islamiet verbieden, in den diepgezonken toestand des Christendoms in het Oosten, gedurende de vijfde en zesde eeuw, eene Providentiëele voorbereiding voor het Islamisme te zien, die voor hem de gevolgtrekking aangaande het Goddelijke zijner leer regtvaardigt?

Een ander bewijs is dat uit de *wonderbare uitbreiding des Christendoms.* Ja, er is hier veel, dat het geloof aan eene Goddelijke leiding in dezen als hoogst redelijk leert kennen aan wie reeds Christen is. Maar is het bewijs voor ieder ander *dringend*? Zoo weinig, dat tegen elk van deszelfs leden een tegenlid door het ongeloof met schijnbaar regt zou kunnen overgesteld worden. *Het Christendom, verbreid onder allerlei volken.* « Ja, maar ook in een tijd, dat niets gemakkelijker, dan de gemeenschap der volken

was". *De leer van den verrezene aangenomen onder de Joden.* « Maar ook in een tijd, dat het Mozaïsme was afgeleefd, dat volksrampen naar krachtiger troost deden uitzien, dat de kracht der oude « leer door twistvuur en sectengeest was verbroken". *Het Evangelie voortgeplant door eenvoudige visschers en tollenaars.* « Maar juist deze geschikt om « het den armen te verkondigen, en in hunne eerlijkheid niet verdacht bij den wijzen, die vruchteloos « aan de voeten had gezeten van wijsgeer en Rabbijn". *Het Evangelie voortgeplant door louter geestelijke middelen.* « Maar wie weet niet, dat eene duurzame « werking van zedelijke middelen verklaarbaarder is dan die van stoffelijke krachten?" *Het Evangelie voortgeplant te midden van eindeloozen tegenstand.* « Maar « het bloed der martelaren werd het zaad der kerk; « en wanneer bewees ooit martelaarsijver de waarheid der leer, die hij voorstond?" *Het Christendom reeds achttien eeuwen oud.* « Veel ouder is het « Heidendom en MAHOMED telt bijna evenveel aanhangers « als Christus." — Wij weten niet, of men reeds heeft opgemerkt, dat dit bewijs lijnregt staat tegenover het voorgaande, alzoo dat het eene de kracht van het andere vermindert. Hoe meer de bodem was voorbereid om het Christendom te ontvangen, des te verklaarbaarder wordt de buitengewone uitbreiding der Godsdienst, en het wonderbare der laatste verdwijnt. Hoe sterker men op de wonderbare verbreiding drukt, des te meer moet men de opmerkelijke voorbereiding voor hetzelve in de schaduw plaatsen. En nu overwege men nog de menigvuldige gronden, waarop het ongeloof kans ziet, die verbreiding natuurlijk te ver-

klaren 1). Nu stelle men tegen die vroegere verbreiding de natuurlijke bedenking over, waarom dan het Christendom in de laatste eeuwen zoo weinig is gevorderd? Nu zoeke men den ongeloovigen vruchteloos een beslissend antwoord op de vraag te geven, waarom God het Christendom niet meer langs buitengewonen weg handhaaft in tijden, die het met veel grooter gevaar bedreigen, dan de tijden van deszelfs eerste invoering? Genoeg, wij zijn verre van de waarde van dit bewijs te miskennen, maar onwedersprekelijk achten wij het niet.

En nu dan het voornaamste, het *wonderbewijs?* Ook hieraan ontbreekt één voornaam vereischte, om het onwedersprekelijk te doen worden. Wonderen zijn onmiskenbare teekenen van de grootheid des Heeren, en wee den Christen, wiens oogen voor die teekenen zijn gesloten. Maar waar is het *criterium in het wonder zelf*, waardoor het ware van het valsche wonder onderscheiden wordt? Wij kunnen het niet geven, omdat wij de grenzen der natuurwetten niet kennen (Matth. 24:24). Is deze stelling waar, dan behoort tot de eigenschappen van een waarachtig wonder, dat het *door een persoon van een zedelijk karakter tot een Godewaardig doel zij verrigt*. Met andere woorden, zoo wordt het criterium van het wonderdadige *buiten* het verschijnsel op zichzelve, gezocht in den persoon of het doel des daders. Maar is dit eenmaal toegegeven, dan wordt er reeds eene bepaalde *dispositie* voorondersteld in hem, die uit het wonder tot de Goddelijkheid van het Christendom zal besluiten, met an-

1) Men herinnere zich de bekende vijf natuurlijke oorzaken, door GIBBON hiertoe bijgebragt, en weêrlegd door K. T. SELTENREICH, *Haagsch Gen.* 1816.

dere woorden, het is *op zichzelf* geen bewijs meer, dan alleen voor hem, die gezindheid en vatbaarheid heeft, om het zedelijk karakter des Wonderdoeners intezien, en het verheven doel des wonders op te merken. Bovendien, men bewijze aan den ongeloovige de geloofwaardigheid der wonderen, en trekke er dan de gevolgen uit, die men wil, het antwoord zal dat van LESSING zijn: « Zufällige Geschichtswahrheiten können « der Beweis von nothwendigen Vernünftwahrheiten « (en als zoodanig wil toch de Apologeet het Chris- « tendom bewijzen) nie werden. Wenn ich historisch « nichts dawider einzuwenden habe, das Christus vom « Tode auferstand: muss ich darum (dogmatisch) für « wahr halten, dass eben dieser auferstandene Christus « der Sohn Gottes sei?" Nog meer, hoeveel behoort er toe, om bij ieder wonderverhaal te kunnen bewijzen, dat de H. Schrijvers niet slechts in het algemeen, maar ook tot in kleine bijzonderheden de waarheid hebben *kunnen* en *willen* zeggen? Hoevele spitsvindigheden eener vijandige historische Critiek, waarop de geloovige historische Apologetiek slechts tot op zekere hoogte antwoorden kan. « Wann wird man auf- « hören, mogt LESSING wel uitroepen, an den Faden « eines Spinnes nicht geringeres, als die ganze Ewig- « keit hangen zu wollen! Nein, so tiefe Wunden hat « die Scholastische Dogmatik der Religion nie ge- « schlagen, als die historische Exegetik ihr jetzt täg- « lich schlägt"! 1) Wij hebben nog niet alles gezegd. Bij de tegenwoordige stelling der Polemiek is met het bewijs voor de historische *werkelijkheid* der wonderen nog weinig gewonnen, zoolang men niet *wil* gelooven

1) LESSING, *Saemmtl. Werke*, Ausg. 1841. VI. p. 348 380.

aan derzelver wijsgeerige *mogelijkheid*. En hoe deze bewezen aan den Pantheist? *Zijn* God kan geen wonderen doen, een Theistisch Christendom vol dwalingen heeft, naar zijne meening, geene wonderen noodig. Hoe zal men hem dan door wonderen overtuigen, zoolang hij deze praemissen niet laat varen?

Zoo rest dan alleen de laatste weg, die van *innerlijke ervaring*. En van dezen schromen wij niet te verklaren, dat hij kan en zal leiden tot het gewenschte einde. Het spreekt echter van zelf, dat wij dit geenzins zoo verstaan, als ware innerlijke ervaring alleen genoeg om eene wetenschappelijke ontwikkeling van de gronden des Christendoms tot stand te brengen. Wij bedoelen alleen, en zietdaar de methode, die ons de beste voorkomt, dat de Apologetiek *eerst* van *innerlijke ervaring* moet uitgaan — *dan* bij het licht van deze de *historische* bewijzen moet ontwikkelen en *eindelijk* door middel van beiden tot eene *wijsgeerige* beschouwing en regtvaardiging des Christendoms moet opklimmen.

De Apologetiek ga dan uit van innerlijke *ervaring*. Men dale af in zijn eigen hart, en zende eene critische beschouwing van zichzelven aan de critische beschouwing des Christendoms vooraf. Men verlevendige het onmiddelijk gevoel der afhankelijkheid van een hooger wezen, dat sluimert in onze borst. Men late de ervaring spreken van hetgeen men in de gemeenschap aan Christus heeft gevonden. Men zag uit naar licht, en de vragen, die nergens anders beantwoord werden, heeft men in het Evangelie opgelost gevonden. Men smachtte naar rust des geweten, en in het geloof aan het kruis verkreeg men de heldere, de onomstootelijke bewustheid, dat men met God verzoend is door den

dood zijns Zoons. Men begeerde ernstig, heilig te worden en Gods wil te doen, en na het Evangelie ter hand genomen te hebben, ondervond men, dat het ons daartoe de beste leiding, den krachtigsten aandrang, de weldadigste ondersteuning schonk. Dit zijn ervaringen des Christelijken levens, voor den Christen even zekere en onomstootelijke *innerlijke daadzaken*, als de *uitwendige verschijnselen*, die hij met het oog der zinnen waarneemt. Christelijke ervaring de laatste grondslag des Christelijken geloofs; zietdaar onze innerlijkste overtuiging. Het woord van GREGORIUS NAZIANZENUS: *πρᾶξις θεωρίας ἐπίβασις* moet het grondwoord worden der nieuwere Apologetiek. Geen ander is de weg, dien het Evangelie zelf als den eenigen beschrijft, waarlangs men tot eene zekere overtuiging van zijne Goddelijkheid komt. Slechts die Gods wil doen *wil*, kan bekennen, of deze leer uit God is. Alleen hij, *die uit God is*, hoort Gods woord, en om geestelijke dingen te onderscheiden moet men *door den geest*, die uit God is, geleid worden. Ook de aard der zaak leert niet anders. Die zich wil overtuigen, of de zon licht geeft en warmte, zie op naar den hemel, en koestere zich in hare stralen. Die twijfelt, of het water den dorst wel bevredigt, spoede heen, om zich te laven aan eene verkwikkende bron.

Wij weten, wat men tegen dit bewijs zal invoeren. Zoo staat gij dan toch op een *subjectiven* grond, roept men uit. Als of *subjectief* en *onzeker* woorden van dezelfde beteekenis waren! Als of niet, op elk gebied, de onomstootelijke bewustheid van het ware te hebben gevonden, iets subjectiefs ware! Als

of datgene, wat door alle ware Christenen in levende gemeenschap aan Christus, niet nu en dan, maar met onveranderlijke en onmiddelijke zelfbewustheid wordt waargenomen, niet juist daarom voor ontwijfelbare, objective waarheid gehouden moest worden! Als of dit *subjective* de éénige steun was van des Christens geloofs 1).

Maar, zullen anderen zeggen, deze laatste, onomstootelijke grond van zekerheid, wat waarborgt den Christen, dat hij niet op zelfbedrog rust? Hiertegen weten wij slechts één antwoord. Het bewijs der *ervaring* moet verheven worden tot een *bewijs uit het getuigenis des H. Geestes.* Dit laatste, door CALVIJN teregt op den voorgrond gesteld, werd in de vorige eeuw onder den invloed van het Rationalistisch Pelagianisme te veel op den achtergrond geschoven, en het eerste daarvoor in de plaats gesteld. Weinig bedacht men, dat men alzoo in plaats van eenen bloot *metaphysischen*, een' *bloot psychologischen* geloofsgrond kreeg. Is het inwendige bewijs niets anders, dan ontleend uit den weldadigen indruk, dien het Evangelie maakt op ons verstand en hart, ja dan is hier zelfmisleiding mogelijk, en wij weten weinig te antwoorden op de bedenking, dat ook de Mahomedaan zoo iets ervaren kan bij het lezen van den Koran. Maar is het eenmaal bewezen, dat die weldadige indruk niet uit ons, maar uit God is, dat Gods geest *in ons* ge-

1) Teregt zegt KURTZ, *de Sterrekunde en de Bijbel*, Utr. 1844. p. 11: » Waartoe die bovenmatige vrees, dat het objectief Goddelijke subjectief menschelijk worden zal? Is dan het subjective ook op zich zelve verkeerd, heeft het ook niet zijn gebied, en zijn regt? Is zelfs de meest objective waarheid, de openbaring in de Schrift niet op subjective wijze tot ons gekomen en in menschelijke eigenaardigheid ons gegeven!" — —

tuigenis geeft aan hetgeen de geest *in het Evangelie* spreekt, dan vindt men den laatsten zekerheidsgrond niet in zichzelven, maar in hetgeen door Gods geest in ons gewerkt is; niet in iets bloot subjectiefs, maar in eene objective daad Gods, die men subjectief ervaren heeft. — Doch ook zoo treedt dezelfde bedenking weder te voorschijn; wat zekerheid heeft de Christen, dat het getuigenis, hetwelk hij in zich voelt, werkelijk dat des Goddelijken geestes is? Deze vraag zou uitvoeriger antwoord vereischen, dan wij haar hier kunnen toewijden [1]). Hier slechts dit ééne. Die zekerheid hebben wij vooral in de onmiddelijke uitspraak van ieder Christelijk zelfbewustzijn, dat het licht, de troost en de kracht, welke de geloovige in zich voelt, niet uit hem zelven kunnen, maar van God *moeten* oorspronkelijk zijn. De Christen kent namelijk óók bij ervaring de dagen, waarin hij buiten God en Christus was, en vruchteloos zocht, wat hij nu heeft gevonden [2]). De vergelijking van het verledene met het tegenwoordige leidt hem alzoo van zelve tot de gevolgtrekking: niet uit u, maar uit God! Hiervan heeft hij de onomstootelijke overtuiging in zijne eigene bewustheid, schoon hij die overtuiging natuurlijk niet aan anderen mededeelen of opdringen, maar slechts met gelijkgezinden deelen kan.

Wij vernemen eene andere bedenking. « Deze grond « zegt men, heeft voor den Christen zelven alleen be« wijskracht, voor de ongeloovige heeft hij deze niet".

1) Wij verblijden ons, over het *testimonium Spiritus Sancti* (natuurlijk onderscheiden van het bloote *argumentum ab experientiâ ductum*) eene opzettelijke monografie te mogen verwachten van den *Hoogl.* J. H. SCHOLTEN, blijkens de *Praefatio* zijner aangehaalde Oratie.

2) *Zie* SCHLEIERMACHER, *Glaubensl.* I. p. 36.

ware Apologetiek in onze schatting slechts wetenschap van de verdediging des Christendoms tegen de bedenkingen des ongeloofs, dan baarde die bedenking billijk bezwaar. Is zij echter, gelijk wij haar idée construeerden, wetenschap van de laatste gronden voor de Goddelijkheid des Christendoms ook voor den Christen zelven, dan verontrust deze zwarigheid ons niet, want dan zegt zij slechts met andere woorden, dat men, om met onbedriegelijke zekerheid aan het Christendom te gelooven, met het hart *Christen* moet wezen. En alzoo opgevat, drukt de bedenking tevens onze innigste overtuiging uit. Door logische bewijzen moge het verstand zoover gebragt worden, dat het tegen het Christendom niets meer in te brengen heeft, ware levende overtuiging wordt slechts langs practischen weg, door innerlijke ervaring verkregen. De tijd is welligt niet verre meer, dat, gelijk de wedergeboorte der Dogmatiek naar onze meening door de diepere opvatting van de leer *der zonde* zal worden tot stand gebragt [1]), zoo ook de *Apologetiek* hare roeping zal gevoelen, om de lang miskende en beter begrepene leer van het getuigenis des H. Geestes aan het hoofd harer onderzoekingen te plaatsen [2]). En bovendien, dit bewijs moge voor den waren Christen onomstootelijk zijn, *toegankelijk* kan het toch ook voor iedereen worden, zoo men namelijk slechts naar die *gesteldheid* streeft van geest

1) Met verlangen zagen wij reeds lang de voortzetting te gemoet van het onschatbare werk van J. Müller, *die Christl. Lehre von der Sünde*, waarvan nu eindelijk eene geheele omwerking is verschenen.

2) Wij gelooven, dat dit bewijs hooger zal gewaardeerd, en tevens met beter gevolg aangewend zal worden, naarmate het gebouwd wordt op waarachtiger opvatting van het verband tusschen het πνευμα in den mensch, en het geestelijk beginsel in God. Ook hier moet de Anthropologie de wegbereidster der nieuwe Theologie zijn.

en gemoed, welke het Evangelie van allen vordert, die over zijnen inhoud vonnissen zullen.

Welke die stemming zij, blijkt gemakkelijk. Om over toonkunst en wijsgeerte te oordeelen, wordt vatbaarheid voor toonkunst en zin voor wijsgeerte vereischt. Om in het Christendom te gelooven, wordt eene gemoedsgesteldheid gevorderd, die alleen tot het Christendom kan henenleiden. Het Evangelie kondigt zich aan als bode van licht, van verzoening, van vernieuwing. Is het dan te veel geëischt, als wij van hem, die de kracht daarvan wenscht te ervaren, behoefte aan licht, aan verzoening, aan vernieuwing afeischen? Eerst waar de geest waarheid zoekt, keert het zielsoog zich naar het licht van Christus; of hoe zou het kunnen schijnen in een gesloten en afgekeerd oog? Eerst als het afhankelijkheidsgevoel is opgewekt, wordt het Christelijk Theisme in ons oog boven alle bedenking verheven; of hoe zal zonder dat gevoel innerlijke ervaring ons getuigen, dat eerst in de betrekking tot en de gemeenschap met een God, zoo als het Evangelie dien predikt, het gemoed blijvende bevrediging vindt? Eerst als het schuldbewustzijn is verlevendigd, wordt de waarheid der verzoening ons zeker; want hoe zou zonder die bewustheid de innerlijke ervaring ons kunnen leeren, zoowel wat wij buiten den Heer zouden zijn, als wat wij door Hem kunnen worden? Eerst als de zedelijke zin is ontwaakt, wordt ons de verhevenheid des Christelijken levens aanschouwelijk; want hoe zou zonder dien zin onze ervaring ons immer doen zien, dat in het Evangelie aan onzen dorst naar heiligheid de rijkste lafenis wordt aangeboden? En gelijk men

bij deze gesteldheid der ziel eerst de waarde van het Christendom als Godsdienst kan leeren kennen, is zij tevens onmisbaar, om het als *openbaring* te leeren gelooven. De waarheid dier Openbaring in Christus kan slechts worden gevoeld door hem, wiens gemoed den indruk ondervond der verhevenheid van zijnen persoon. Om het normaalgezag des Evangelies voor ons geloof te kunnen toestemmen, moet men zich aan het Evangelie willen onderwerpen. Om aan deszelfs duidelijkheid te kunnen gelooven, moet men de duisternis van zijn verstand buiten dat licht hebben leeren inzien. Zonder de ervaring van den zegen der kerkelijke gemeenschap, wordt men van de waarde des Christendoms als kerk nimmer doordrongen. En die een afkeer van het Christelijk leven heeft, mist zoowel de geschiktheid als het regt, om het voor zijne vierschaar te dagen.

Het redelijke van den eisch dezer gesteldheid valt van zelf in het oog. Alleen blijft de vraag, in welk verband dan de zoogenaamde *geschiedkundige* bewijzen voor de waarheid des Christendoms tot het boven ontwikkelde staan?

Gelijk het geloof aan de Goddelijkheid des Christendom is *gegrond* in de *ervaring*, zoo wordt het door de *historische* bewijzen *geregtvaardigd.* Zietdaar in korte woorden ons gevoelen uitgedrukt aangaande de taak, door het geschiedkundig gedeelte der Apologetiek te vervullen. Datgene wat met onomstootelijke zekerheid in het hart des geloovigen leeft, als *redelijk* voor te stellen aan hemzelven en aanteprijzen aan anderen, dat is het, waartoe de historische bewijzen bij uitnemendheid geschikt zijn. Tot het geloof dwingen, wij zagen het reeds, dat kunnen zij niet. Met wijsheid heeft daarom

de Protestantsche kerkleer b. v. het wonderbewijs als grond der *fides humana*, niet der *fides divina* aangenomen 1). Geen wonder, het geloof is eene zaak van het hart; en het verstand, omgekocht door het zondige hart, is geenzins onpartijdig, maar brengt bedenkingen in, die vaak den schijn van regt vertoonen. Is integendeel het hart voor de waarheid gewonnen, dan zal het ook de historische bewijzen met een geheel ander oog overzien. Het is waar, wat THOLÜCK zegt 2), dat wij met alle onze bewijsvoeringen slechts datgene tot evidentie brengen, wat ons reeds langs eenen anderen weg tot bewustheid gekomen is. Is eens mijn hart voor Christus gewonnen, dan worden zijne wonders mij de *proeven* zijner Goddelijke zending en grootheid, want zijn zedelijk karakter, waarvoor mijn zielsoog nu ontsloten is, geeft mij een waarborg, dat hier geen bedrog *kan* hebben plaats gehad. Heb ik de wezenlijkheid der verlossing in Hem ervaren, dan wordt mij de geheele geschiedenis der menschheid vóór Hem ééne voorbereiding voor Zijne verschijning. En in diezelfde wondervolle uitbreiding van zijn Rijk, waarin het ongeloof het werk van een gelukkig toeval ziet, eerbiedigt de Christen eene hand, die de gansche menschheid wilde leiden tot dezelfde heilbron, waaraan hij zich zoo rijkelijk laafde. Ieder geschiedkundig bewijs van den zegen, dien het Christendom reeds aanbragt sedert achttien eeuwen, wordt dan eene regtvaardiging van het ons toevertrouwde pand voor ieder, die ons rekenschap vraagt. En al meende men zelfs *ieder* dier bewijzen, op zichzelf en *afzon-*

1) Zie CALVINI *Instit.* I. 7. 2. I. 8. 13.

2) Voorrede der *Glaubwürdigkeit der Evang. gesch.*

derlijk beschouwd, voor onvolkomende te moeten rekenen, het Christelijk oog vat ze allen te zamen, en vindt in die onvergelijkelijke overeenstemming een der sterkste aanbevelingsbrieven voor het Christelijk geloof.

Gelijk alzoo de geschiedkundige bewijzen voor het gemoed des Christens zelven de redelijkheid van zijn geloof *regtvaardigen*, zoo zijn zij ook voor den onchristen van het hoogste belang. Zij moeten dienen, om hem op het Christendom *opmerkzaam te maken*, en dat Christendom als eene Goddelijke stichting *aan te prijzen*. Daarom noemde de Heer teregt zijne wonderen *τέρατα καὶ σημεῖα*, die als opgerigte teekenen daar voor de menschheid stonden, en haar tot Hem moesten henenleiden. En inderdaad, door Gods goedheid zijn deze historische bewijzen zoo veelvuldig en duidelijk, dat zij allen te zamen vereenigd, de bewering volkomen regtvaardigen: »Hij, die niettegenstaande dit alles van Christus terugblijft, *wil* niet gelooven!" Al zijn zij dus geene bewerkers van, leidslieden tot het geloof kunnen zij toch wezen; en al worden zij ook dit laatste niet, zij dienen ongetwijfeld om de onredelijkheid van het ongeloof in het helderst daglicht te stellen. Zelfs uit een louter geschiedkundig oogpunt beschouwd, is (wat wij hier niet kunnen aanwijzen) het evenwigt tusschen de gronden voor geloof en ongeloof slechts schijnbaar, en het voordeel ontegenzeggelijk aan de zijde der eerstgenoemden. Geen wonder dan ook, dat de aanvallen der bestrijders ten allen tijde op het geschiedkundig bolwerk des Christendoms worden gerigt. Geen wonder, dat zoovelen ook, die vroeger het Christendom bestreden, later voor de magt der geschiedenis leerden bukken, en bij hare

stem opmerkzaam werden op eene Godsdienst, die zij later, langs eenen anderen weg, met het hart leerden gelooven.

Ook hier voorzien wij echter eene bedenking. Zoo hangt dan (zegt men) de kracht der historische bewijzen af van de stemming des gemoeds, waarmede men deze beschouwt! Houdt daardoor die beschouwing niet op, *onpartijdig* te wezen, daar het oog ze alzoo als het ware door een gekleurd glas moet bezien? Wij spreken de opmerking, in die bedenking vervat, zoo weinig tegen, dat wij integendeel het woord van THOLÜCK onderschrijven 1): de gezindheid des gemoeds is het gekleurde glas, waarmede het verstand de wereld aanschouwt. De mensch ziet *slechts*, wat hij zien *wil*. Maar dit is toch nog geenzins hetzelfde, als of men zeide: De mensch ziet *alles*, *wat hij slechts zien wil*. De vraag is, of deze bepaalde rigting des gemoeds schadelijk is voor de *onpartijdige* beoordeeling der historische bewijzen. En dit ontkennen wij ten sterkste. Neen, het Christendom heeft geene zuiver *onpartijdige* beschouwing of beoordeeling te vreezen. Maar aan wat zijde wordt de ware onpartijdigheid gevonden? Men bedriegt zich, wanneer men de onpartijdigheid voorstelt als eene uitsluitende eigenschap des *verstands*, waarbij het *hart* geheel buiten het spel blijft. Op welk ander gebied dit ook plaats hebbe, bij de beoordeeling der Christelijke waarheid gewisselijk niet. Hier bestaat geen middelweg; men is, waar men zich tot de beoordeeling zet, aanvankelijk of reeds *vóór* of *tegen* hetzelve ingenomen. Heeft het laatste plaats,

1) *Weihe des Zweifl.* p. 168 sqq.

het hart blijft zich tegen het Christendom verzetten, al weet ook het verstand niets meer tegen deszelfs bewijzen intebrengen. Wordt integendeel het *eerste* bij ons gevonden, dan zal juist het gemoed ons verstand tot een onpartijdig onderzoek der bewijzen voor het Christendom aansporen. Waarlijk onpartijdig wordt hij eerst, die in de school van Christus de vijandschap van het bedenken des vleesches tegen de waarheid, die uit God is, overwonnen heeft. Eerst in de gemeenschap aan Hem, die de waarheid is, krijgt onze waarheidsliefde de juiste rigting. Ook op een geloovig standpunt kan de critiek der historische bewijzen met de meeste scherpte worden geoefend 1). Wat zeg ik, op dit standpunt *zal* zij met de meeste vrijheid geoefend worden, omdat ook de gave der onderscheiding eene vrucht des Christelijken geestes (1 Cor. XII: 28) is, en omdat de Christen het beter dan iemand weet, dat zijn geloof zelf volstrekt nog niet valt, al viel ook een enkel afzonderlijk, historisch bewijs. Ja, *moeten* niet de historische daadzaken des Christendoms, zullen zij regt worden opgevat, worden beschouwd met die rigting des gemoeds, van welke wij spreken? Ook die historische verschijnselen, die ons geloof regtvaardigen, zijn Goddelijk

1) Niet genoeg kan ook in onze dagen der behartiging worden aanbevolen het woord van Dr. J. P. Lange, in zijn *Leben Jesu*, I. p. 5.: »*Das Christenthum ist als absolute, als tiefste Grundehrlichkeit, und als Geistesklarheit und Frische von derselben unendlichen Tiefe, mit der wahren Critik identisch. Auch die gewissesten Thatsachen werden erst in dem Maasse völlig unser Eigenthum, als sie auch der schärfste, umsichtigste und geübteste Verstand des Geistes mit Freiheit anerkannt, ja sich angeëignet hat. Wenn der Mensch ganz selig werden soll, so muss auch sein Verstand nach seinem Bedürfniss volkommen befriedigt werden.*" verg. ook bladz. 108—111.

van oorsprong en geestelijk van aard. Daarom behoort er een geestelijke blik toe, om ze regt te verstaan en te peilen. Het ongewijde, door den geest van Christus onverlichte oog moge hier iets groots vermoeden, het ziet dat groote slechts aan de schaal, het dringt niet door tot de kern der zaak. Slechts als ons gemoed geheel is doordrongen van de innerlijke kracht der waarheid, die in Christus is, wordt ook ons verstandsoog verhelderd, om met scherpte en met belangstelling tevens hare geschiedkundige proeven te toetsen. Dat blinde vooringenomenheid met het Christendom hier éénzijdig zou kunnen maken, geven wij gaarne toe. Slechts voegen wij er bij, dat hoe inniger het verboud is, hetwelk wij tusschen geloof en wetenschap trachten te stichten, dit gevaar des te meer zal verdwijnen. En wij vragen, of dan de voorstanders eener negative, historische critiek zich op grootere onpartijdigheid kunnen beroemen? Éénmaal welligt zal het vooroordeel tegen den Christelijken blik, die over de daadzaken der Openbaring oordeelt, verdwenen zijn. Het is dan, wanneer diepere menschen- Evangelie- en zelfkennis ons tot de overtuiging zal hebben gebragt, *dat het zuiver Christelijk bewustzijn met het hoogst menschelijke identisch is, en dat menschelijkheid* en *Christelijkheid* (beide woorden in hunne ideale beteekenis opgevat) *niet verschillen.* Dan zal het hoogste problema der Apologetiek, de aanwijzing der laatste gronden, waarom wij het Christendom als de *absolute Godsdienst* erkennen, niet ver meer van zijne volledige oplossing verwijderd zijn.

Zoo is dan aangewezen, wat taak de practische en de

historische zijde der Apologetiek naar onze meening, te vervullen heeft. Is nu langs den weg der ervaring het geloof gegrond, en bij het licht der geschiedenis het geloof geregtvaardigd, dan sla men eindelijk den *wijsgeerigen* weg in. Ervaring is de laatste grond des geloofs, geschiedenis zijne regtvaardiging, *Christelijke wijsbegeerte* heeft de taak, zijne *helderheid* te bevorderen, en zijn *waarde* in het licht te stellen. Vraagt men, waarom wij met dit wijsgeerig onderzoek de Apologetiek niet beginnen, maar eindigen? Het is, omdat de vrees ons vervult, dat wijsbegeerte, afgescheiden van de uitspraken der ervaring en der geschiedenis, haar gebouw in de wolken optrekt, en zich in hersenschimmig Idealisme verliest. Vraagt men, waarom dit wijsgeerig onderzoek echter volstrekt niet kan gemist worden? Het is, omdat de geest behoefte heeft, datgene wat hij geloovig heeft aangenomen, te leeren verstaan, en omdat hetgeen door het Christelijk gevoel is uitgesproken, door de Christelijke rede moet worden gezuiverd en verhelderd. *Fides praecedit intellectum*, zietdaar ons beginsel, en het doel dezer Christelijke wijsbegeerte geen ander dan wat AUGUSTINUS 1) aldus uitdrukte: *Ut ea, quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.* Heldere geloofskennis (γνῶσις) wordt alleen langs dezen weg mogelijk. Vraagt men eindelijk, waarom wij bepaald eene *Christelijke* wijsbegeerte hebben genoemd als middel tot verheldering des geloofs? Het is, omdat naar onze innigste overtuiging niet het louter individuëele oordeel, niet het door de zinnelijkheid verduisterd verstand, maar alleen de door den geest van Christus verlichte en verhelderde rede het orgaan kan zijn,

1) *De Trinit.* I. c. 2. cf. *tract.* 40 *in fol.*

waardoor de Christelijke Openbaring in haren aard en hare waarde kan worden begrepen. Reeds zagen wij boven, dat een zuiver wijsgeerige weg onmogelijk de laatste gronden des geloofs kan doen vinden. Wilden wij nu die gronden bouwen op eene bepaalde *Christelijke* wijsbegeerte, dit ware een bewijs in den cirkel; daar, om het te mogen voeren, eerst ons regt zou moeten gehandhaafd worden, om van Christelijke beginselen uit te gaan. Maar wij willen door hulp der Christelijke wijsbegeerte slechts het geloof tot *helderheid* brengen, dat reeds langs anderen weg tot *stand* gebragt is. En dan is er in onze methode geen cirkel te vinden. Is men toch door innerlijke, van boven gewerkte ervaring overtuigd van de Goddelijkheid des Christendoms, dan is men het tevens van die *ideën* over God en Goddelijke Openbaring, welke aan het Christendom ten grondslag liggen; en niets verbiedt ons dus deze laatste tot maatstaf te nemen eener diepere beoordeeling van het Christendom en eener vergelijking daarvan met andere Godsdiensten. En men wane niet, dat zelfs voor eene Christelijke wijsbegeerte deze taak gemakkelijk of gering van omvang zou wezen. Haar hoogste problema is geen ander dan dit: datgene, wat het geloof als *werkelijk* erkent, als *redelijk* te verklaren. Maar hoeveel ligt in deze weinige woorden opgesloten! Dat Christendom, vergeleken met alle andere Godsdiensten werkelijk als de beste *Godsdienst* aan te bevelen, omdat zij aan de zedelijke en onafwijsbare hehoeften der menschheid het beste voldoet, welk een zielkundig en wijsgeerig-historisch onderzoek beide! Die *Openbaring*, welke in Christus geschonken is, in hare mogelijkheid, inner-

lijke verhevenheid en hooge noodzakelijkheid te doen hoogschatten, welk eene roeping voor den denkenden geest! Die *kerk*, welke gevestigd voor ons staat, in haar verband met de zedelijke opvoeding der menschheid en met hare ontwikkeling voor de toekomst te doen beschouwen; dat Christelijk *leven*, dat uit het geloof geboren wordt als het reinst menschelijke, voor allen geschikte leven te doen opvatten, welk een taak ook voor hem, die als wijsgeer niet te trotsch is, om zich als leerling aan de voeten van Christus te zetten! Voorzeker, voor één enkelen is zij veel te uitgestrekt! Slechts de pogingen van velen kunnen haar der voltooijing nader brengen, en zij zullen het, hoe meer het geloof het beginsel der wijsbegeerte wordt, hoe meer de wetenschap uitgaat van de inwendige daadzaken des Christelijken levens!

Trekken wij nog eens al het gezegde te zamen, dan heeft de Apologetiek de laatste gronden te ontwikkelen voor de waarheid des Christelijken geloofs. Zij bouwt die gronden op innerlijke ervaring, en staaft van deze laatste de onbedriegelijkheid door de beter begrepene leer van het *testimonium spiritus sancti*. Die ervaring vindt hare *regtvaardiging* in de *historische* bewijzen, die voor het Christendom spreken, en alzoo de onredelijkheid des ongeloofs in het helderste licht stellen. En het alzoo op in- en uitwendige bewijzen gebouwde geloof komt tot heldere *zelfbewustheid* van zijnen inhoud en zijne waardij door middel van Christelijke wijsbegeerte!

Ofschoon wij de Apologetiek als eene stellige wetenschap beschouwden, en niet als eene wetenschappelijke

verdediging des Christendoms tegen de vijanden, valt het echter spoedig in het oog, dat het behandelde ook voor deze laatste hoogst belangrijke wenken geeft. Zoo wij anderen van de Goddelijkheid des Evangelies willen overtuigen, kan dit in de hoofdzaak langs geenen anderen weg geschieden, dan waardoor wij zelve tot die overtuiging gekomen zijn. Louter historische en wijsgeerige bewijzen mogen den tegenspreker doen verstommen, eene levende toestemming der waarheid bewerken zij niet, zoo lang het Christendom niet door hem bij ervaring gekend wordt, en zoo lang hij die zielstemming mist, welke het Evangelie van zijne beoordeelaars eischt. Eene gewigtige, nooit genoeg behartigde les voor de Apologeten der 19e. eeuw! Slechts hij kan eene gezegende Apologie schrijven, die zelf Christen is; slechts hij haar aannemen, die Christen worden *wil*[1]).

Is de Apologetische methode, die wij voorstelden, goed, zij moet dan hare voornaamste aanbeveling in zichzelve vinden. Daarom nog slechts een enkel woord, om het oordeel over haar te leiden.

Zooveel is gebleken, dat, naar onze meening, in de vereeniging van uit- en inwendige bewijzen de ware kracht der Apologetiek gelegen is. Ofschoon sommigen eenzijdig genoeg blijven, om zich aan ééne dezer beide soorten vast te houden, vleijen wij ons echter, dat velen met ons het belang van beider onafscheidelijke vereeniging zullen gevoelen. Zij wordt gewettigd *en* door het voorbeeld van Jezus en de Apostelen, die zich

1) Tholück, t. a. p. pag. 169. verg. wat aangaande de waarde van het ervaringsbewijs is gezegd door von Drey, t. a. p. I. p. 355, schoon wij hem niet toestemmen, dat het onverschillig is, of het inwendige bewijs vóór het uitwendige ga, dan wel omgekeerd.

zoowel op de eene als op de andere klasse beroepen; *en* door den aard des Christelijken geloofs, dat evenmin bestaat uit licht alleen, als uit warmte alleen; *en* door de ervaring, die leert, dat eerst dan, wanneer zoowel het hart als het verstand voor de waarheid gewonnen is, de daaruit geborene overtuiging krachtig kan werken op den wil en den wandel. — Bedenkelijker scheen het welligt, dat wij het zoogenaamde ervarings-bewijs als laatsten geloofsgrond voorop zetteden, en ons tevreden verklaarden, zoo de alzoo gelegde gronden slechts door geschiedenis geregtvaardigd en door wijsbegeerte verhelderd worden. Waar wij intusschen reeds eene en andere tegenwerping te gemoet kwamen, zij het ons ten slotte vergund, nog met een enkel woord op de *voordeelen* dezer bewijsvoering opmerkzaam te maken. Reeds gaven wij daarvan eenen wenk aan het slot van het eerste deel onzer Proeve; maar hier sta nog de korte aanwijzing, dat eerst langs dezen weg de overtuiging van de Goddelijkheid des Christendoms, die de Apologetiek bedoelt, regt *vast*, regt *vruchtbaar* en *algemeen verkrijgbaar* wordt.

Eerst langs dezen weg wordt onze overtuiging regt *vast*. Reeds meermalen is het herhaald, dat, zoo lang geschiedkundige getuigenissen den laatsten grond van ons geloof uitmaken, wij op een' menschelijken grondslag staan 1). Ook wij kunnen niet anders zien, of de meest gewone wijze, volgens welke men de *fides divina* der H. S. uit hare *fides humana* afleidt, of met andere woorden, eerst door voorafgaand onderzoek van hare echtheid en geloofwaardigheid het be-

1) Zie SCHOLTEN, t. a. p. pag. 23. *Waarh. in Liefde*, 1844. II. p. 402.

sluit tot hare Goddelijkheid trekt, is hoogst onzeker. De Roomschgezinde acht het gezag des Bijbels gegrond op dat der onfeilbare kerk, en staat alzoo op eenen in zijn oog Goddelijken grond. En de Protestant zou geen hoogeren steun, dan alleen een menschelijk, geschiedkundig getuigenis bezitten? Dan ware het treurig gesteld. Dan vindt eigenlijk, om de geheele zaak met een krachtwoord van DAUB uittedrukken 1), het Christelijk geloof zijn' laatsten grond » in Gelehrsamheit, gelehrten Antwörten und gelehrt » ausgeführten Beweise für dien Göttlichheit des Chris- » tenthums. Dazu kommt, dass allein diese gründ- » lich gelehrten und gläubig frömmen Männer die » Lehre von der Wahrheit, wie dieselbe in dem von » ihnen als Gotteswort angeblich bewiesenen Bibelwort » enthalten ist, zu interpretiren, somit den rein bi- » blischen Lehrbegriff zu etabliren, und an ihm die » verschiedenen Lehrbegriffe der verschiedenen Kirchen » zu prüfen im Stande sein werden. — In dieser » Gestalt ist die Theologie und Kirche kein treues » Abbild des Christlichen Glaubens mehr; denn in die- » sem ist der Gläubige in Christo frei; in jener aber » der Wissende von seiner Gelehrsamheit, und seinem » Scharfsinne, der Glaubende aber vom Wissenden ab- » hängig." Er zou dan ook uit volgen, dat voor het eigenlijk Christelijk geloof geen gevaarlijker tijden waren, dan die, waarin de stoutmoedigste aanvallen op de echtheid en geloofwaardigheid der Bijbelboeken werden gedaan; dat ieder resultaat van negative critiek een pijler ontrukte aan het gebouw onzer hope; en de eenige troost, die er overblijft, is dan deze,

1) DAUB, *die Dogmat. Theol. jetziger Zeit*, 1833. p. 193.

dat de critiek ons toch wel niet alle boeken ontnemen zal, een troost, dien STRAUSS op zijn standpunt volkomen regt had «eine precäre Voraussetzung" te noemen 1). Neen, eerst dan staan wij vast, als wij niet meer gelooven om anderer zeggens wille, maar omdat wij zelve hebben gezien, dat het Evangelie uit God is, en gevoelen, dat Gods geest daaraan met den onzen getuigenis geeft.

Eene overtuiging, langs dezen weg gegrond, wordt ook eerst voor ieder *verkrijgbaar*. Ware het tot onomstootelijke verzekerdheid des geloofs noodig, den geheelen schakel van bewijzen te kennen, waardoor de geleerden de waarheid staven, voor duizenden werd het onmogelijk, rekenschap van hun geloof te geven; en om Christenen te helpen vormen, schoot ons dan geen ander middel over, dan de resultaten van wetenschappelijk onderzoek algemeen toegankelijk te maken En hoe moeijelijk ware dit, en voor hoevelen te hoog! Neen, algemeen toegankelijk mag slechts het bewijs der ervaring heeten. Ware dit onvoldoende, ware geschiedkundige kennis en wijsgeerige gevolgtrekking volstrekt noodzakelijk, als laatste gronden des geloofs, er werd dan in het Christendom eene grenslijn getrokken tusschen *exoterici* en *eisoterici*; er werd dan aan de belofte te kort gedaan: zij zullen van God geleerd zijn; er werd dan een onderscheid gemaakt tusschen geleerden en geloovigen, waarbij der laatsten naam met dien van onkundigen gelijk zou staan, en het ware verband tusschen gelooven en weten geheel werd miskend 2).

1) *Dogmatik* I. p. 187.

2) Teregt zegt SCHLEIERMACHER in zijn tweede *Sendschreiben* over zijne

Eindelijk, dan eerst als het inwendige bewijs de laatste grond onzer overtuiging is, die door de uitwendige bewijzen wordt geregtvaardigd en verhelderd, verkrijgt onze overtuiging *vruchtbaarheid*. Dan blijft zij onmogelijk koele toestemming eener waarheid buiten ons, die ons mathematisch is bewezen, maar zij wordt vrije, levendige, bezielde daad en keus van den geest. De waarheid, die wij dan aannemen, is leven geworden in ons binnenste; wij hebben het zelve ondervonden, dat het Evangelie eene kracht Gods tot zaligheid is, en hoe zou zulk eene overtuiging ons ledig en onvruchtbaar kunnen laten? Na zulk eene Apologetiek, uit den inwendigen mensch geboren, kan geene levenlooze Dogmatiek ontstaan; op haar geene onchristelijke Moraal opgebouwd worden. En daarom zij den Apologeet onzer dagen, bij het voeren van ieder eerlijk wapen, dat hem ten dienste staat, allereerst deze spreuk in het harte geschreven: ἐνδύσασθε τὸν Κύριον Ἰησοῦν, Χριστὸν, πληροῦσθε ἐν πνεύματι!

geloofsleer, na de aanwijzing, dat men door in de philosophie de laatste geloofsgronden te soeken, deze voor de gemeente ontoegankelijk maakt: »*Ein solcher Priviligirter will ich nicht seyn in der Gemeinde, dass ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe.*"



DE PROPHETEN IN ISRAËL.

DOOR

D. J. L. DE GEER.

Jahve had zich Israël als eenen eersteling onder de volken geheiligd, opdat het Zijn eigendom en Zijn volk in eene geheel bijzondere beteekenis wezen zou 1), en al de lotgevallen van dit volk en de gang van deszelfs ontwikkeling werden door die bestemming gewijzigd en bepaald. Want niet alleen stond Israël daarom meer onmiddellijk onder de leiding en het bewind des Heeren, maar zoo moest het ook de uitdrukking en drager worden van Zijne openbaring aan de menschheid. Die openbaring bestond niet in een gesloten zamenstel van waarheden, maar zij was, als een levend en zich ontwikkelend beginsel, eene voortgaande en zich volmakende, tot dat zij haar eindpunt zou bereikt hebben in de openbaring van Jahve zelven; zij was als de kiem in Israël nedergelegd, waarin wel reeds alles aanwezig was, wat naderhand de plant zou uitmaken, maar die hier moest ontkiemen, opschieten, groeijen en zich uitbreiden tot eenen boom, welks schaduw alle volken zou omvatten. Maar zij was meer dan dit; want zij doordrong ook het geheele bestaan van dit volk en maakte het tot haren vorm en hare uitdrukking. Reeds vóór dat Israël tot

1) Ex. IV, 22, Hos. XI, 1.

een volk was geworden, had de Heer het daartoe bestemd. Hij had zich aan hunne stamvaderen vroeger geopenbaard, en hunne nakomelingen, bij wie die herinneringen levendig waren, waren er door voorbereid om, toen de tijd gekomen was, dat zij als een volk onder de volken zouden optreden, de stem des Heeren te vernemen. Als Mose in den naam van den God Abrahams, Isaäks en Jacobs tot hen kwam, sprak hij niet van eenen onbekenden God[1]), maar wees terstond terug op de vroegere beloften en openbaringen. Deze moesten zich toen vervullen en ontwikkelen. De God hunner vaderen deed zich als *hun* God, als den God Israëls kennen, de Almagtige bewees zich ook de Eenige en Eeuwige, de Onveranderlijke in de vervulling Zijner toezeggingen te zijn. De woorden des Heeren, door Mose tot het volk gebragt: «Ik ben Jahve, Ik zal u tot Mijn volk stellen en Ik zal uw God zijn[2])," moesten den grond uitmaken, waarop de geheele volgende openbaring aan Israël zou gevestigd worden, even als zij zelven steunden op en zich ontwikkeld hadden uit de openbaring aan de vaderen geschied. Zoo was het verbond, dat de Heer met Abraham had opgerigt, tot een verbond met Israël, het verbond met éénen man tot een verbond met een volk, de vriend tot een Koning geworden. Aan den voet van Sinaï werd dit verbond bevestigd en onder de plegtigste teekenen bezegeld. Dáár werden zijne grondbeginselen en werd zijn omvang afgekondigd. Dáár vernam het volk, welke pligten het op hen legde en wat dat woord voor hen beteekende: «Ik ben de

1) Ex. III, 6, 15, 16, IV, 31.
2) Ex. VI, 5, 6.

Heer, Uw God." En toen door de hand van Mose de Koning en de God Israëls Zijne wet tot het volk deed brengen, opdat het die doende leven mogt en Hem daaruit beter kennen, was er immers geen voorschrift in haar, of het moest den Israëliet onder allerlei omstandigheden gedurig herinneren aan de waarheid, die de kern en het middelpunt ook van die wet uitmaakte, dat Israël het volk van Jahve en Hij hun God was? En welke strekking, welke beteekenis had die wet? Naar vorm en inhoud beiden had zij eene bijzondere en eene algemeene strekking, eene beteekenis voor het tegenwoordige en voor de toekomst.

Door de zonde was de mensch niet alleen verwijderd van God, maar de willenseenheid tusschen Schepper en schepsel was verbroken, en de wil van God stond tegenover dien des menschen. De wet, als de uitdrukking van dien wil des Heeren, moest dus niet als een vriend, maar als een vijand voor den mensch staan, en in bevelen en bedreigingen tot hem gebragt worden. Omdat zij in bevelen bestond, en niet in den mensch, maar buiten hem in schrift aanwezig was, eischte zij geheele onderwerping en bewoog zich onverbiddelijk tusschen de toezegging van leven, voor wie haar hield, en de verkondiging van dood, voor wie haar overtrad. Maar aan de andere zijde moest zich ook de wet, omdat door de zonde de verlossing noodzakelijk was geworden en de wil van God de redding des zondaars was, in betrekking tot den mensch als middel van verlossing vertoonen. Evenwel kon die verlossing niet door de wet worden daargesteld, omdat zij niet door bevel en wilsverklaring, maar alleen door eene openbaring, eene daadzakelijke tus-

schenkomst kon volbragt worden. Hierom kon de wet in haren vorm slechts voorbereiding en voorspelling zijn van de verlossing, die komen zou, en was die gekomen en de zonde daardoor weggenomen, dan was ook de willenseenheid hersteld en moest de wet haren gebiedenden en dreigenden, haren tijdelijken vorm verliezen. Alleen in verwachting op de vervulling der beloften had de wet dezen eindigen vorm aangenomen, die behoorde tot haar voorspellend karakter, en ook daarin was zij zelve eene onvervulde voorspelling van de toekomst. Die wet werd aan Israël, als aan een bepaald volk, op eenen bepaalden tijd gegeven, en moest daardoor ook eenen nationalen, tijdelijken en plaatselijken vorm aannemen. Maar dat volk en die tijd en plaats waren immers door den Heer gewild en bestemd, door Hem beheerscht? Doch de tijd moest komen, dat ook dit zou wegvallen, ook hierin was de vorm der wet tijdelijk en bijzonder [1]).

Maar die wet was ook in haren vorm eeuwig en algemeen. Zou het blijken, dat de willenseenheid tusschen God en mensch verbroken was, dat de zonde vijandschap was tegen God, dan moest de wil Gods in al zijne kracht en omvang geopenbaard worden, om de zonde te overtuigen, dat zij zonde was, en de mensch kon dan alleen gevoelen, dat hij verwijderd was van God en strafschuldig voor Hem, als de wet met al hare eischen en bedreigingen hard en onverbiddelijk voor hem trad. Vreeselijk en verpletterend voor den mensch moest de wet in haren vorm zijn, opdat hij behoefte aan vergeving en verlossing mogt gevoelen en den weg inslaan, dien God hem wees, om verlost

1) THEOD. HARNACK, *Jesus der Christ.* p. 35.

te worden van de magt der zonden en hersteld in willenseenheid met Hem. Voor hem, die dit gevoelt, voor wien de magt der zonde is gebroken, en die zijnen wil heeft gebogen onder den wil des Heeren, is de vorm der wet vervuld, voor hem is de vloek der wet weggenomen en hij ziet haren voorspellenden vorm verwezentlijkt. Maar ook alleen voor hem is haar vorm voorbij gegaan, voor alle anderen bestaat zij onveranderd, en zij mogen zich keeren en wenden naar alle zijden, streng en onveranderd staat daar de wet en haar gebiedend woord: «Gij zult," hare bedreiging des doods voor den overtreder, haar vloek tegen hem, die haar niet houdt. Eeuwig zal zij in dezen haren vorm bestaan voor hen, die zich door haar niet willen laten bewegen, om Hem te erkennen, in wien zij de vervulling van dien vorm alleen vinden kunnen. Zoo is de vorm der wet ook eeuwig en algemeen.

En nu haar inhoud? — Hoe veel omvattend is hij en hoe veelzijdig, en toch één is de Wetgever en één geheel Zijne wet. «Hoor, Israël," sprak Mose 1), «Jahve, *onze* God, is Jahve, Hij is één," en het telkens herhaalde: «Ik ben de Heer, uw God," wees gedurig terug op Hem, in Wien de geheele wet hare eenheid vond, en verbond alle bepalingen onderling door eenen onverbreekbaren band. De wet was eene openbaring des Heeren, als des *éénigen*, buiten Wien geen God bestaat, en zij deed dien eenigen kennen niet slechts als den regtvaardige, die geen zonde ongestraft kon laten, maar ook als den reine, die niets onreins in Zijne dienaren dulden kon, en als den eeuwige, die niet veranderde. Als zoodanig stelde

1) Deuter. VI, 4.

zij den Heer tegenover den mensch, en elk voorschrift, zoowel het gebod, « Gij zult geen andere Goden hebben voor Mijn aangezigt," als dat andere : «Gij zult uw veld niet bezaaijen met onderscheidene zaadsoorten," had dienzelfden grond. En kon het anders? want de inhoud dier wet was de wil van dien God. Wat Hij van menschen en voor menschen wilde, ziedaar hetgeen zij moest bevatten. De mensch was wel zondig geworden en afkeerig van God, maar Zijn wil was daarom niet veranderd en Zijne eischen niet verminderd, daarom *vorderde* de wet zedelijke volmaaktheid van den mensch, en onderwierp hem, voor zoo ver hij daarin te kort kwam, aan de straf des Heeren. Maar omdat de mensch daaraan niet kon voldoen, omdat de zonde hem onvolmaakt had doen worden, en God Zijne verlossing en herstelling beoogde en besloten had, opende ook de wet een uitzigt op die verlossing en herstelling; en opdat de mensch bij het opgewekt gevoel zijner onvolkomenheid en strafschuldigheid een rustpunt zoude vinden voor zijn gemoed, wees zij op het middel van vergeving en verzoening, door den Heer besloten 1). Zoo *voorspelde* ook de inhoud der wet verlossing en moest die voorbereiden. Maar de wet was voor Israël gegeven, voor het volk, dat in zijne geheele inrigting en geschiedenis eene openbaring van Jahve wezen moest en bij hetwelk alles zou strekken, om Hem in Zijne eenheid en heiligheid doen te kennen. Daarom moest de inhoud der wet ook de staats en burgerlijke inrigting des volks omvatten en de betrekking der bijzondere personen regelen. Hierdoor was de inhoud

1) Dit zag VON LENGERKE, *Kenaân*, p. 457. voorbij.

der wet ook *regelend* en ordenend. Vorderend, voorspellend en regelend vertoonde zij zich overal en er was bijna geene handeling in het dagelijksch en huisselijk leven, welke zij niet bepaalde. De inhoud der wet was de wil van Jahve voor een volk, dat alleen door hare bepalingen, die buiten hetzelve lagen, niet door eigen keus en natuur, van de overige volken onderscheiden was, en zij had op elk in het bijzonder alleen betrekking, in zoo verre als hij tot dat volk behoorde. Zoo moest de wet meest het uiterlijke leven, de handelingen en bedrijven van allen bepalen en beheerschen, en zij buiten het volk en den Israëliet staan als eene hem beperkende magt. Elk oogenblik moest hij zich omgeven voelen door hare eischen en overtuigd worden van zijne behoefte aan vergeving en herstelling, bemoedigd worden door het vooruitzigt op verlossing en gewezen op de bestemming Zijns volks. Want de Heer openbaarde zich immers in Zijne betrekking tot den mensch in de wet, niet alleen als tegenover hem staande en gehoorzaamheid vorderende, maar ook als hem vergeving belovende? Daar echter het uiterlijke alleen waarde heeft voor God, in zoo verre als het de uitdrukking is van het innerlijke gevoel en de inwendige overtuiging, kon ook de uiterlijke opvolging der wet haar einddoel niet zijn, maar alleen eene voorbereiding en aanduiding. De Heer wilde uiterlijke handelingen, omdat Hij de gevoelens en gezindheden wilde, welke zij aanduidden, en het volk tot dezelve wilde vormen, Hij wilde Israël als omheinen en afsluiten door de wet, om het op te voeden en geschikt te maken voor Zijne openbaring, totdat die omheining zou kunnen wegvallen,

en dat uiterlijke in de wet ophouden. De wet derhalve wees, als voorspellend en voorbereidend op eene meer volmaakte openbaring, die toekomstig was en waardoor zij hare vervulling zou erlangen, en voor zoo verre zij aan een bepaald volk gegeven was, berekend naar deszelfs behoeften en omstandigheden, had zij eene bijzondere strekking. Daarom lag in de wet zelve de zekerheid, dat eenmaal hare plegtigheden en offers zouden ophouden, als Hij zou gekomen zijn, op wien die zagen en in wien zij volkomen werden vervuld. Maar daardoor zou die wet niets verliezen van hare eeuwige waarheid in haren gehoorzaamheid vorderenden en vloek dreigenden inhoud, in hare openbaring van den Heer en in de aanwijzing van Zijne betrekking tot den mensch. In dezen haren inhoud zou zij daarentegen hoe langer hoe meer zich ontwikkelen en, naarmate de openbaring des Heeren voortging, meer duidelijk en helder worden. Eens zou er een Wetgever komen, die, voortreffelijker als Mose, zelf in gemeenschap staande met den Heer, diens wil in Zijnen persoon zou openbaren, in zich de geheele wet zou vereenigen en haar volkomen zou vervullen voor allen, die aan Zijne wet zich zouden onderwerpen. Was de wet daar, om in Israël van de verbroken willenseenheid tusschen God en de menschen te getuigen, doch onmagtig om die te herstellen, Hij zou die herstellen bij allen, die zich daartoe tot Hem wendden, en hun magt geven om de zonden te overwinnen, zoodat zij den wil van God met vreugde zouden doen en dien als geschreven hebben in hunne harten. De wil van den Heer zou hun dan niet meer eene volkswet zijn, maar eene wet voor ieder, persoonlijk hem geopenbaard en tot

hem gerigt, niet meer de uiterlijke daden regelend of plegtigheden voorschrijvend, maar als een het geheele bestaan, alle gevoelens en neigingen doordringend beginsel, eene inwendige, vernieuwende kracht.

Zoo zoude de wet in Israël zich ontwikkelen en was zij een levendig beginsel. — De openbaring des Heeren aan Zijn volk was in haar niet afgesloten, maar alleen begonnen, en de zekerheid van nadere en heerlijkere openbaringen lag in haren inhoud opgesloten. Maar hoe zouden die tot het volk gebragt worden? De Priester, de dienaar van Jahve, was de vertegenwoordiger des volks bij den Heer. In naam des volks moest hij de dienst van Zijn huis verzorgen, en voor Hem treden om verzoening te doen voor de overtredingen der wet, om de betrekking tusschen den Heer en het volk te herstellen en te bewaren, die door de wet was daargesteld. Maar hij stond onder de wet, om hare voorschriften en bepalingen aan het volk voor oogen te houden, om voor hare opvolging te waken, om elke overtreding terstond te herstellen; hij was daarom de band tusschen den vorderenden God en het zondige volk, die gedurig door elke wetsovertreding verbroken werd, weder vast te maken en den vloek der wet af te wenden van den overtreder, maar deze zijne roeping zou eindigen als de vloek der wet zou weggenomen zijn, en de beloften der wet van vergeving en verzoening zouden vervuld wezen, als Hij zou gekomen zijn, die Priester tot in eeuwigheid door eene offerhande voor altijd de zijnen zou heiligen. De wet, zooals die aan Israël gegeven was, te bewaren en te volbrengen was derhalve de roeping

der Priesters, maar hare ontwikkeling en hare uitbreiding was hun niet toevertrouwd; dienaren der wet moesten zij die opvolgen en voor hare opvolging waken, en zoo als die geschreven voor hen lag, bepaalde zij hunnen werkkring. Daarom kon ook het Priesterschap aan een bepaald geslacht worden opgedragen, want er behoorde geene nadere roeping of openbaring toe, om de voorschriften der wet te volgen. Maar om het beginsel, dat in de wet lag, te ontwikkelen, daartoe behoorde eene bijzondere roeping van den Heer. Moeijelijk kwam het volk tot een regt inzigt omtrent de wet, want maar al te zeer beschouwden zij die van hare uitwendige zijde, en meenden er slechts een zamenstel in te zien van voorschriften en bevelen; daarom hechtten zij zoo vaak zulk eene waarde aan de uiterlijke opvolging van hare geboden en bekommerden zich niet om hunne beteekenis en hun doel. Slechts voor het tegenwoordige scheen de wet voor hen waarde te hebben, en hare voorspellende zijde zagen zij voorbij. Ook daarom moesten er behalve de Priesters in Israël nog zulken zijn, die, door Jahve geroepen en door Zijnen geest geleid, de openbaring, die in de wet lag, ontwikkelden en voortzetten onder het volk, die bij elk belangrijk tijdpunt in Israëls geschiedenis door Jahve gezonden werden, om tot het volk te brengen, wat Hij aan hetzelve had te verkondigen, om het voor te bereiden voor Zijn doel, vertegenwoordigers als het ware van het levende, naar ontwikkeling en vervulling strevende beginsel der wet. Dit waren de *Propheten*, de dragers der openbaring Gods onder Israël 1).

1) Bekend is de leer van den Talmud: In omnibus, si dicat tibi Pro-

Elke openbaring is eene mededeeling, eene verkondiging van den openbarenden aan hem, die dezelve ontvangt, en de natuurlijkste wijze, op welke men zich voorstelt dat eene mededeeling geschiedt, is door woorden en spreken. Daarom vinden wij, om de wijze van mededeeling der openbaring Gods aan menschen uit te drukken, de voorstelling van spreken veelal gebezigd. *De Heer sprak*, is het telkens, als er wordt vermeld, wat Hij kenbaar maakte, en als het geopenbaarde aan het volk moest worden medegedeeld, dan *sprak* men tot Israël en het luisterde. Geen wonder, dat de Propheten hunnen meest gebruikelijken naam van het *spreken* ontvingen (נביא) 1) en dien behielden, zelfs toen zij later dikwijls schrijven moesten. Schrift toch was hun alleen een hulpmiddel, om het gehoorde en gesprokene te bewaren, over te brengen en te doen voortduren 2). Elk tot wien de Heer sprak of die Zijne woorden tot anderen sprak,

pheta: transgredere verba Legis, auscultes ipsi, excepta idololatria, verum hac conditione, ne perpetuum velit esse mandatum istud. Want eene voortdurende verandering, bijvoeging of afschaffing van eenig voorschrift der Wet achtte men niet mogelijk, en die dezelve mogt beproeven, reeds daardoor een valschen Propheet en des doods waardig te zijn. Vgl. MAIMON., *Praef. ad Mischn.* I. p. 6. Ed. SURENHUSII. Sie waren die lebendigen Feuerflammen des Herrn die zwischen die stereotypen und starren, feststehenden Ordnungen des Gesetzes hinfuhren, die von Zeit zu Zeit den Weg des Volks beleuchteten, zegt ZIEGLER, *Hist. Entw.* p. 205.

1) נביא van נבא verwant met נבח en נבע, vgl. نبأ VERHEFFEN, van daar *de stem verheffen, spreken*, vooral met vuur en kracht, en vervolgens ook *boodschappen, bekend maken*, zoodat נביא, even als نبيّ, eigentlijk *een spreker, een boodschapper* beteekent. Zie HITZIG, *Jesaias*, p. XXVII. KNOBEL, *Proph.* I. p. 103. 137. GESENIUS, *Thes.* II. 2. p. 839. HÄVERNICK, *Einl.* II. 2. p. 7. FÜRST, *Concord.* p. 669. EWALD, *Proph.* I. p. 6. Een ander gevoelen verdedigde REDSLOB, *das Begriff des Nabi.* Leipz. 1839.

2) EWALD, *Proph.* I. p. 42.

kon een *Propheet* נביא genoemd worden, en daarom werd ook aan Abraham die naam gegeven, Genes. XX, 7; zelfs Aharon, in zoo verre hij, hetgeen hij van Mose vernam, aan den Egyptischen Koning moest overbrengen, was een נביא, Exod. VII, 1, en Mirjam zijne zuster was eene נביאה, toen zij het lied voor Israël zong, dat uitdrukken moest, wat zij bij de groote daden van Jahve gevoelde, wat zij bij dezelve als stem des Heeren in zich had vernomen, Exod. XV, 20. Maar het spreken Gods is niet als het spreken eens menschen. Dit ondervond Israël, toen het aan den voet van Sinaï des Heeren stem vernam en bad, dat Hij niet weder tot hen zou spreken, Exod XX, 16. Toen stelde de Heer eenen middelaar tusschen zich en het volk, een man die zijne bevelen en woorden tot hetzelve moest brengen, tot wien Hij spreken zou en die in Zijnen naam tot het volk zou spreken. Die man was Mose, en hij werd de eerste der Propheten, de eerste van hen, die in Gods naam en op Zijn bevel tot Zijn volk spraken. Tot hem sprak de Heer als een vriend tot zijnen vriend 1), en wat wij van geen ander der Propheten lezen, staat ons van hem vermeld, dat de Heer bij hem stond en hem antwoordde en met hem sprak. Daarom heet hij ook de uitverkorene des Heeren 2), en kon hij de voorspraak van zijn volk bij den Heer zijn, als het gezondigd had en afgeweken was. Hij kende God van aangezigt tot aangezigt 3), hij had de heerlijkheid des Heeren gezien 4) en van mond tot mond met Hem gesproken 5), en de openbaring des Heeren

1) Ex. XXXIII, 11. 2) Ps. CVI, 23. 3) Deutr. XXXIV, 10. 4) Ex. XXXIV, 5. 5) Num. XII, 6.

was in zijne hand gesteld, om die aan zijn volk Israël te brengen. Maar Mose was Propheet in eenen bijzonderen zin 1). De openbaring, die hij droeg, was de wet, en hij had tevens het bevel te volvoeren, om Israël tot een volk te stellen, het in te rigten tot het doel, waartoe het door den Heer was bestemd, en het voor te bereiden, om de volgende openbaringen van Hem te ontvangen. Zoo was hij aan het begin van een nieuw tijdperk geplaatst in de geschiedenis der openbaring, een tijdperk van voorbereiding en voorspelling, dat zich uitstrekken zou, totdat eenmaal de Heer zelf zich zou openbaren, en in hetwelk alles eene beteekenis voor en strekking naar de toekomst had, waarin alles naar vervulling streefde. De verschijning der Propheten behoort geheel en al in dit tijdperk en, ofschoon voorspellen en toekomstige dingen voorzeggen geenzins het wezen der Prophetie uitmaakte, zoo moest zij toch, als openbaring des Heeren, op de toekomst gerigt en eene voorspellende en voorbereidende zoowel als eene ontwikkelende strekking hebben. Elk Propheet was een man der toekomst, omdat de openbaring in dit tijdperk eene openbaring der toekomst was. En Mose was het meer dan eenig ander, want zijn geheele wezen en werken had eene aanduidende en voorspellende rigting. Hij was als middelaar en Propheet van het verbond der wet de aanduiding en voorspiegeling van den middelaar van het verbond der genade. Mose

1) Hosea XII, 14. Over de voortreffelijkheid van Mose boven de latere Propheten, vgl. men MAIMON. *More neb.* II, 35, p. 290. BUXTORF, *Synagog. Jud.* p. 9. PHILO, *de nom. mut* p. 1064 A, noemt hem ἀρχιπροφήτης en JOSEPHUS *Antt.* IV, c. 8, §. 49, p. 258 zegt: *προφήτης δ' οἷος οὐκ ἄλλος, ὥσθ' ὅ τι ἂν φθέγξαιτο δοκεῖν αὐτοῦ λέγοντος ἀκροᾶσθαι τοῦ θεοῦ.*

was Propheet niet alleen in zijne verkondiging van Gods openbaring, maar ook in zijnen persoon en in zijn werk. Hij was de knecht, de bijzondere dienaar van Jahve, de wetgever van Israël en de leider des volks tevens. Bij hem was de Prophetie nog niet van de wet gescheiden, zij was nog niet de ontwikkeling en voortzetting der wet, zij was nog de wet zelve in hare geheele voorbereidende en voorspellende beteekenis. Gelijk in haar de kern en kiem lag opgesloten der volgende openbaringen des Heeren, zoo was in Mose de inhoud en het wezen der Prophetie als zamengevat. De wet, die hij in des Heeren naam verkondigde, wees op eene meer volmaakte openbaring en de volgende Propheten moesten ontwikkelen, wat er in opgesloten lag, en de inhoud hunner prediking steunde op dien grond door Mose gelegd; en de persoon van Mose, hoe groot en verheven hij was, duidde op eenen meer volmaakten, meer goddelijken Propheet, die de woorden Gods in zich zelven hebben zou, en de wet niet geschreven in tafelen zou dragen, maar in zich zelven zou verwezentlijken, die geen Aharon zou noodig hebben, om als Hoogepriester met dierenbloed hem ter zijde te staan 1). Na Mose zou de wet in hare vormen en voorschriften onveranderd blijven, de Prophetie zou zich in vorm van haar scheiden, maar om den geest en het beginsel dier wet te zuiveren en meer en meer tot bewustheid te brengen; zij zou de vormen der wet laten bestaan en eerbiedigen, totdat de tijd gekomen was, dat het voorbereidende vernietigd, de waarheid en vrijheid zelve zouden geopenbaard worden. Dan zou een Propheet opstaan als Mose, die

1) Hofmann I, p. 132. 139.

de wet zou vervullen en den geest vrij maken van hare beperking en volkomen ontwikkelen, en wet en Prophetie zouden weder in wezen en vorm één worden, weder zou de Wetgever en de Propheet één zijn. Mose zelf wist het, dat de Prophetie als een uitwerksel van den Geest des Heeren, als eene bijzondere openbaring van Hem moest beschouwd worden, toen hij uitriep: «Och dat al het volk des Heeren Propheten waren," op een oogenblik dat zijn dienaar zich verwonderde, dat er nog twee, behalve de zeventig, aan welke Mose op Gods bevel van zijnen geest, dat is van den Geest des Heeren, die op hem was, had medegedeeld, in het leger propheteerden 1).

In dien wensch lag het gevoel opgesloten, dat de Geest des Heeren nog slechts in weinigen kon wonen, als iets vreemds op hen rustende, maar ook het uitzigt, dat hij eens eene algemeene gave kon worden, even als Joël dit later uitsprak. Maar als Mose Israël verlaten zal en de wet nog eens herhaald heeft, zegen en vloek, dood en leven aan het volk heeft voorgehouden, dan rigt hij nog eens den blik vrij op de toekomst, dan opent hij een verschiet voor zijn volk en spreekt Prophetiën uit over Israël tot in de verste diepten der eeuwen.

Bij die gelegenheid, toen Mose gereed stond zijn volk te verlaten, sprak hij hen van de Propheten, die na hem zouden komen, wat zij van hen te wachten, hoe zij zich jegens hen te gedragen hadden. Niet van den inhoud en de strekking hunner prediking spreekt hij, — die kon en mogt hij niet vooruit bestemmen, dit was voor den Heer, — maar op hun wezen, hunne

1) Num. XI, 29.

verschijning, hun doel wijst hij Israël met eenvoudige maar veel omvattende woorden, »Israël" spreekt hij, »zou geen waarzeggers noodig hebben, zoo als de heidenen; zij moesten alleen op Jahve zien en vertrouwen, opregt zijn met Hem, dan zou Zijn getuigenis onder hen niet ontbreken. Een Propheet, zegt hij, uit uw midden, uit uwe broederen, gelijk mij, zal voor u Jahve, uw God, verwekken, naar hem zult gij hooren, gelijk gij gevraagd hebt van Jahve, uwen God, bij Horeb, ten dage der vergadering, zeggende, ik zal de stem van Jahve, mijnen God, niet meer kunnen hooren en dat groote vuur niet meer kunnen zien zonder te sterven, en Jahve zeide tot mij: «het is goed wat zij gesproken hebben, een Propheet zal Ik hun verwekken uit het midden hunner broederen, gelijk gij en Ik zal Mijne woorden in zijnen mond geven en hij zal tot hen spreken al wat Ik hem bevelen zal, en de man, die niet zal hooren naar Mijn woord, dat hij spreken zal, in Mijnen naam, Ik zal het van hem zoeken. Maar de Propheet, die zich vermeten zal om een woord te spreken in Mijnen naam, dat Ik hem niet bevolen zal hebben te spreken, of die zal spreken in den naam van vreemde Goden, die Propheet zal sterven. En als gij bij u zelven zeggen zult, hoe zullen wij het woord onderkennen, dat Jahve niet gesproken heeft? Wat de Propheet zal spreken in den naam van Jahve en dat niet geschiedt en niet komt, dit is het woord, dat Jahve niet gesproken heeft, in verwatenheid sprak het de Propheet, voor hetzelve zult gij geen eerbied hebben." Deut. XVIII, 15—22 1).

1) Dikwijls heeft men trachten te bewijzen, dat Mose hier bepaald op *den Propheet*, op den Messias het oog had, zoo als HENGSTENBERG, *Christol.* I. p. 83-90, terwijl anderen daarentegen dit geheel ontkenden. Beiden ten

Ziedaar de woorden, waarmede Mose aan Israël de Propheten aankondigt, die komen zullen, en waarmede hij hun wezen kenschetst. Eene hoogstbelangrijke uitspraak, die het wezen der Propheten en hunne verschijning op de duidelijkste wijze doet kennen, zoo dat de geschiedenis zelve de verklaring en bevestiging van dit gezegde van Mose biedt. Naar aanleiding van hetzelve mogen hier eenige opmerkingen over den aard, den omvang en het doel van het werken der Propheten in Israël volgen. Vooreerst zou volgens Moses verwachting *het Jahve zijn, die de Propheten verwekken zou*, en de geschiedenis heeft dit bevestigd, want niet de wil of keus der menschen, maar alleen de Heer stelde zich Zijne dienaren. Zoo riep Hij Samuël van Eli en Elisa van achter den ploeg zijns vaders, nam 'Amos van achter de kudden, en bestemde Jeremja reeds voor zijne geboorte Zich tot eenen Propheet; waarheen de Heer wilde zond Hij hen en gebruikte hen in Zijne dienst. Daarom werden zij bijzonder *mannen Gods* en *knechten* van *Jahve* genoemd en waren er zich, bij alles wat zij deden of spraken, van bewust, dat zij op Jahve's bevel door Zijnen wil handelden. Hiervan leveren ons zoowel de geschiede-

onregte. Te regt merkte OTTO VON GERLACH bij deze plaats aan: *Es ist dies eine Weissagung von Christo, als dem rechtem Propheten, ganz ähnlich wie die von dem Weibessamen*, I Mos. 3, 15. *Es liegt nämlich in dieser Verheissung vornehmlich zweyerlei: Erstlich, dass die Offenbarung Gottes durch Mosen noch unvollkommen war, der Vollendung durch den Propheten, d. h. durch neue ähnliche Offenbarungen bedürfte; und insofern umfasst sie alle Göttliche Propheten in sich, Christum den höchsten von allen mit einbegriffen; Zweytens, dass dieser Prophet wie Mose sein werde.* Vgl. HOFMANN I, p. 253. BAUMGARTEN, *Theol. Comm.* I. 2. p. 463. Bekend is het, dat ook deze plaats ten bewijs heeft moeten strekken, dat Mose de schrijver van Deuteronomium niet konde zijn, men vgl. echter HENGSTENBERG, *Beiträge*, III. p. 835. WELTE, *Nachmosaïsches*, p. 205.

nis van Israël als de schriften der Propheten op elke bladzijde de bewijzen, en de Propheten getuigen het daar, hoe zij zich door eene onweerstaanbare kracht gedrongen voelden, om die roeping op te volgen. «De Heer Jahve heeft gesproken, wie propheteert niet?" zegt 'Amos 1), en Jeremja klaagt 2): «Gij hebt mij vervoerd, Jahve, en ik ben vervoerd, Gij zijt sterker dan ik, en hebt overmogt, ik zeide, ik zal niet meer mij Zijner herinneren en niet meer spreken in Zijnen naam, en het was in mijn hart als een brandend vuur, besloten in mijne beenderen, en ik gaf mij moeite het uit te houden en vermogt niet." Het verhaal van Jona staat daar als een bewijs, hoe geen mensch, dien de Heer tot Propheet had verkoren, zich vermogt te onttrekken aan den last, dien hij ontving, en wel mogt hij wenschen te sterven en Jeremja in oogenblikken van diepe neerslagtigheid zijn geboortedag verwenschen 3), zoo als Elija naar den dood verlangde 4), zij moesten hunnen last uitvoeren, want Jahve had hen gezonden. Maar in Hem waren zij dan ook krachtig en moedig, omdat zij het wisten, dat Hij hen ondersteunde en beschermde, en dezelfde Jeremja roept het op een oogenblik uit, dat eene groote moedeloosheid met zijn vertrouwen op den Heer strijd voert in zijn gemoed: «Jahve is met mij als een moedig held, daarom zullen mijne vervolgers struikelen en niet vermogen." 5) 'Amos vreesde niet voor Amasja, den Priester van Beth-El, en Elija trad moedig voor den afgodischen Achab. Allen gevoelden het, dat zij stonden in de kracht van

1) 'Amos III, 8. 2) Jeremja XX, 7. 3) Jer. XV: 10.
4) I Kon. XIX, 4. 5) Jer. XX, 10.

Jahve. «Ik," sprak Hij, «heb u heden gesteld tot eene sterke stad en tot eene ijzeren zuil en tot eenen koperen muur voor geheel het land, voor de Koningen van Juda, voor zijne Vorsten, voor zijne Priesters en voor het volk des lands; en zij zullen tegen u strijden en niet vermogen tegen u, want Ik ben met u, 't is Jahve's woord, om u te bevrijden 1)." En wat was dan die onweerstaanbare drang, dien zij in zich gevoelden? Het was de Geest Gods, die in hen was, hen bezielde en verlichtte; het was de kracht des Heeren, die zij in zich ontwaarden, hunnen geest opwekkende en sterkende. Door Zijnen Geest betuigde en openbaarde zich de Heer aan hunnen geest en drong dien tot handelen; zij konden niet naar hunnen eigenen wil spreken of zwijgen, rusten of werken, omdat hun geest aan dien drang van den Geest des Heeren moest gehoorzamen. Maar die vrijheid bleven zij echter behouden, die tot het wezen van den mensch behoort, en de Geest, die zijne werking uitoefende op elk in het bijzonder, gebruikte daarom ook elks bijzondere geaardheid en aanleg tot Zijn doel 2). Gedreven werden zij door den

1) Jer. 1, 18, 19.

2) Maimonides, *Mose Neb.* II. 36. p. 292., stelde zich voor, dat Prophetie het uitwerksel was van eenen Goddelijken invloed op de rede en de verbeelding; hij zegt, naar Buxtorf's vertaling: Veritas et quidditas Prophetiae nihil aliud est, quam influentia a Deo Opt. Max., mediante intellectu agente, super facultatem rationalem primo, deinde super facultatem imaginatricem influens. Evenwel begreep hij te regt, dat taal, stijl en vorm, geheel van de persoonlijkheid des Propheten afhingen, II, 29, p. 364. Over de wijze van mededeeling aan de Propheten, en de elf graden van Prophetie door hem onderscheiden, vgl. men II, 44, 45. — Philo, *de Praem. et poen.* p. 918 E. zeide: *ἑρμηνεύς ἐστιν ὁ προφήτης, ἔνδοθεν ὑπηχοῦντος τὰ λεκτέα τοῦ θεοῦ*, vgl. *Quis rer. div. her.*, p. 517. C. Hoeveel juister was de uitdrukking II Petr. I, 21: *οὐ γὰρ θελήματι ἀνθρώπου ἠνέχθη ποτὲ προφητεία, ἀλλ' ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι ἐλάλησαν ἅγιοι θεοῦ ἄνθρωποι.* Bij de Christenen ontstond reeds vroeg de meening, dat Propheten vooral zij waren, die *toe-*

Geest, en in zooverre kan men hunnen toestand lijdelijk noemen, maar omdat zij gedreven werden tot handelen, werd elks natuur geheel ontwikkeld en in werkzaamheid gebragt. Dat zij handelden als Gods dienaren of Zijne woorden spraken, was het gevolg van den drang des Geestes, maar dat zij dit zóó deden, was het gevolg hunner eigene persoonlijkheid 1). Daarom was de Propheet een *man des Geestes* 2), en voelde hij zich door dien Geest als door eene sterke hand aangegrepen 3), die Geest drong Zacharja tot spreken 4), en door dien Geest spraken al de vroegere Propheten 5), en toch hoe verscheiden was ieders persoonlijkheid! Maar niet alleen dat, meer nog had Mose van den Propheet gemeld, want Jahve zou hem verwekken *uit Israël.* « Uit uw midden, uit uwe broederen," zegt hij tot het volk, en daarin lag voor hetzelve de waarborg voor deszelfs roeping en bestemming 6). Want was Israël bestemd, om het openbaringsvolk te zijn, dan zou ook de openbaring zich door hetzelve ontwikkelen en voltooijen, en geen Engel uit den Hemel, geen vreemdeling uit de volken, maar

komende dingen voorzeiden, b. v. BASILIUS: *προφήτης ἐστὶν ὁ κατὰ ἀποκάλυψιν τοῦ Πνεύματος προαγορεύων τὸ μέλλον*, vgl. meer dergelijke plaatsen bij SUICER, *Thes.* II. p. 870. Het gevoelen van sommige nieuweren over Prophetie vindt men bij KNOBEL I. p. 183. vgl. VATKE, *Bibl. Theol.* I. p. 417. KÖSTER, *die Propheten des A. u. N. Bund.* 1838. en EWALD's beschouwingen voor zijne Propheten I, p. 2–42.

1) HOFMANN I, p. 27. 2) Hos. IX, 7.

3) Micha III, 8, Jes. VIII, 11, Ezech. III, 14, Zach. VII, 12.

4) 2 Chron. XXIV, 10.

5) Zacharja VII, 12, GESENIUS, *Comm. zu Jes.* I. p. 338.

6) Daarom plaatste Amos II, 11 het stellen van Propheten in Israël naast het uitvoeren uit Egypte, als bijzondere, geheel eigene weldaden des Heeren, waardoor Hij zich het volk verbonden had, en als de Propheten zich voorstelden, hoe de Geest des Heeren aan allen eens gegeven zou worden, dan beperkten zij dit daarom nog steeds tot Israël, b. v. Joël III, 1.

een Israëliet zou hij zijn, die des Heeren raad en wil verkondigen moest. Waarzeggers en voorspellers hebben ook de overige volken gehad, maar Propheten zoo als Israël vinden wij bij hen niet, want al gebruikte ook de Heer Bil'am van Pethor een oogenblik, om Zijnen raad te volvoeren, hij was daarom geen Propheet en werd nergens zoo genoemd, maar bleef slechts een waarzegger 1). Evenwel zouden de Propheten niet als de Priesters uit eenen bepaalden stam of geslacht zijn; dit was voor hen niet noodig, die alleen door den onbeperkt werkenden Geest Gods geroepen en gevormd werden, die niet door opvolging en betrekking uiterlijk verwant moesten zijn, maar die door hun woord en de werking des Geestes inwendig en geestelijk vereenigd zouden wezen. Zij stonden ook in geene uitwendige betrekking tot de wet, maar in eene vrije, geestelijke; geene bepaalde verrigtingen waren hun opgedragen, maar alleen om getuigenis te geven van den Geest, die in hen was, waren zij geroepen. En dit moesten zij doen als Israëlieten, omdat zij uit Israël waren; want evenmin als zij hunne persoonlijkheid verloren, verloren zij hunne nationaliteit, en deze is nergens minder dan in hunne woorden te miskennen. Daarom verheugen zij zich in hunnen God bij het vooruitzigt van het geluk en het heil hunnes volks. Habakuk, als hij reeds vooruit ziet, hoe de Heer, als de tijden der bezoeking voorbij waren, zou komen, om zijn volk te helpen, riep uit: «Ik zal in den Heer mij verheugen, opspringen in den God mijner hulpe" 2), en Zephanja zong dan het volk toe: «Zing,

1) Jos. XIII, 22. HENGSTENBERG. *die Geschichte Bileam's*, p. 5-10.
2) Hab. III, 18.

dochter Sions, juich, Israël, verblijd u en verheug u van ganscher harte, dochter Jerusalems" 1). Daarom brandde in hunne harten een heilige ijver tegen de vijanden hunnes volks, en als zij den dag des Heeren vermelden, als Hij komen zal om gerigt te houden over de heidenen, of de straf hun aankondigen over de verdrukking Israëls, dan voelt men het, dat hier Israëlieten spreken. Men leze 'Obadja, Jesa'ja XXXIV, XLVII, Jeremja L, LI, Nahum, en hoore hoe zij den ondergang van Edom, Babel en Nineve aankondigen, en bemerke, hoe in hunne woorden hun volksgevoel zich afspiegelt. Maar vooral herkennen wij de Propheten als Israëlieten, als wij hen bij den ondergang en het ongeluk hunnes volks, die diep bewogen woorden hooren spreken, die het getuigen, hoezeer zij deelden in deszelfs lot en hoe diep zij getroffen waren door de toekomst, die het wachtte. Dan bad een 'Amos om vergeving voor Israël 2), en riep een Jeremja uit: «Om de wonden van de dochter mijns volks ben ik verwond, ben ik in rouw, grijpt mij ontzetting aan. Is er geen balsem in Gil'ad? Is geen heelmeester dáár? Waarom lag men geen verband aan de dochter mijns volks? Ach was mijn hoofd water en mijne oogen een tranenbron, dat ik beweenen mogt dag en nacht de verslagenen van de dochter mijns volks" 3), en welk een weemoedige diep nedergedrukte zin heerscht er in de Klaagliederen van dezen Propheet. Maar bij niemand zien wij dit gevoel van smart en treurigheid meer levendig zich vertoonen dan bij Hosea', den Propheet der smarte, bij wien het juist het eigenaardige was, dat hem van

1) Zeph. III, 14. 2) 'Amos VII, 2, 5. 3) Jer. VIII, 22, 23.

alle overigen onderscheidde. Als hij zijn volk het verderf ziet tè gemoet snellen, aanschouwt, hoe het de ergste zonden pleegt en zijne leer en vermaning verwerpt, dan roept hij uit: « Gekomen zijn de dagen der bezoeking, gekomen de dagen der vergelding, Israël zal het weten; — dwaas wordt de Propheet, waanzinnig de man des geestes, om de grootte des misdrijfs en de groote verfoeijelijkheid 1).” In al hun spreken en handelen toonen zich de Propheten Israëlieten te zijn; hunne voorstellingen, hunne wijzen van uitdrukking, hoe verschillend ook onderling, wijzen toch bij allen terstond het volk aan, waartoe zij behooren. Maar hiermede stond dan ook hunne betrekking op Israël in het naauwste verband, zoo als Mose tevens aanwees, toen hij het Israël meldde, dat de Propheet, die Jahve uit hen verwekken zou, voor hen, *voor Israël*, zou zijn. Daardoor verzekerde hij hun, dat voor geen ander volk hunne Propheten bestemd waren, dat zij, als uit Israël zijnde, ook in Israël zouden werken, omdat in dat volk het heil voor alle volken besloten lag. Maar hebben dan de Propheten geene algemeene, alle volken en tijden omvattende beteekenis? Zij hebben die, omdat Israël die heeft, want in Israël werd de openbaring voorbereid en ontwikkeld, die voor de menschheid bestemd was, en juist waren het de Propheten, die daartoe bij dit volk werken moesten. Israël was steeds het middelpunt van al hunne daden en woorden, voor dit volk moesten zij waken en zorgen, en telkens gebruikte hen de Heer tot leiding, vermaning en redding van hetzelve. Heeft David ge-

1) Hos. IX, 7.

zondigd, het is Nathan de Propheet [1] of Gad [2], die tot hem komt en aan dezen vraagt de Koning raad [3]. Heeft Adonija zich tot Koning doen uitroepen, het is weder Nathan, die zijne plannen verijdelt en den van God daar toe bestemden Salomo op den troon plaatst [4]. Zal het rijk verdeeld worden en van een gescheurd, het is Achija de Propheet, die het Jerob'am aankondigt en hem het bewind toezegt [5]. Offert Jerob'am op den Beth-Els altaar voor zijn gouden kalf, het is een Propheet, die getuigenis aflegt tegen dien altaar [6]. Naast Aza, den Koning van Juda, stond 'Azarja en Chanani [7]. Tegen den Koning van Israël Ba'esa getuigde Jehu [8], en wie herinnert zich de daden niet van eenen Elija, Elisa, Jesa'ja en Jeremja, mannen, die elk op zijnen tijd geroepen werden, om zulk eene gewigtige taak onder het volk van Israël te vervullen. Overal heeft de Heer Israël door Zijne Propheten geleid en, gelijk de Koning, gelijk Jahve zelf de herder Israëls heette, mogten ook wel de Propheten des volks herders genoemd worden. Zoo klaagde Jeremja: »Ik heb mij niet verder voortgespoed, dan als een herder achter U, en naar den boozen dag heb ik niet verlangd, Gij weet het [9].” Elders worden zij weder als wachters van Israël voorgesteld; »Menschenzoon,” zegt de Heer tot Ezechiël, »een wachter heb Ik u gesteld voor het huis Israëls,” en als zoodanig maakte Hij hem dan verantwoordelijk voor de straf hunner zonden, zoo hij hen niet in des Heeren naam tot be-

1) II Sam. XII, 1. 2) II Sam. XXIV, 11. 3) II Sam. VII, 2.
4) I Kon. I, 11. 5) I Kon. XI, 29.
6) I Kon. XIII, 2. 7) II Chr. XV, 1, XVI, 7.
8) I Kon. XVI, 1. 9) Jer. XVII, 16.

keering vermaande[1]). Geen wonder, dat het ook de Propheten waren, die de geschiedenissen des volks opteekenden, en zorgden, dat de geheele ontwikkeling der openbaring voor de nakomelingschap bewaard bleef. Waren niet allen, wier namen ons nog als geschiedschrijvers bekend staan, Propheten? Ademen niet nog de boeken der Koningen eenen Prophetischen geest? Terstond bij hunne roeping door den Heer werd het hun gezegd, dat zij voor Israël waren: »Ga," zegt de Heer tot Jesa'ja, »en spreek tot dit volk[2])," en tot Ezechiël: »Menschenzoon, Ik zend u tot de kinderen Israëls[3])." Maar moesten de Propheten voor hunne volksgenooten werkzaam zijn, het lag in den aard der zaak, dat zij het in de eerste plaats waren voor hen, die hen omringden, voor hunne tijdgenooten. Dit toch volgde reeds uit hunne bestemming. Als bestemd, om in Israël de openbaring Gods meer en meer te ontwikkelen en uit te breiden, dit volk te leiden en er voor werkzaam te zijn, moest de openbaring, die zij verkondigden, moesten de woorden, die zij te melden hadden, telkens gelijken tred houden met de geschiedenis des volks; hun tijd was voor hen de grond, waarop hunne prediking steunde, die dan alleen nuttig en doeltreffend kon wezen, als zij steeds met de omstandigheden en behoeften des volks in verband stond. Voor het volk Israëls, zoo als het zich in den loop der tijden ontwikkelde werden gedurig de Propheten door den Heer gezonden. Daarom had hun wezen en werken

1) Ezech. XXXIII, 7. צופים in den Talmud dikwijls van de Propheten gebruikt. BUXTORF, *Lexic.* p. 1933.

2) Jes. VI, 9. 3) Ezech. II, 3.

altijd eene tijdelijke d. i. door hunnen tijd en nationaliteit bepaalde strekking. Ook was de meest gewone wijze hunner werkzaamheid het gevolg van deze hunne bestemming. Want zoo zij aan Israël moesten mededeelen, wat de Heer hun had geopenbaard, hoe konden zij dit beter doen dan door woorden? Daarom spraken veelal de Propheten, zoolang zij gehoor konden vinden, en alleen toen Israël verspreid was, of als de gelegenheid tot spreken hun ontbrak, moesten zij hunne woorden schrijven. Vroeger teekenden zij wel hunne redenen op, omdat die eene beteekenis voor de toekomst hadden als openbaringen des Heeren, en bewaarden ze voor den nakomeling, maar eerst nadat zij die tot het volk gesproken hadden, en alleen als het somtijds gebeurde, dat het hun geopenbaarde geheel voor de toekomst bestemd was, of het schrijven een bijzonder doel had, schreven zij terstond hunne woorden neder. Maar waren zij als volksredenaars werkzaam [1]), dan moest ook hunne prediking niet slechts den vorm van volksredenen erlangen, — hetgeen wij trouwens in hunne schriften bevestigd vinden, — maar zij moest ook steeds voor de bevatting van het volk berekend, voor hun verstand geschikt zijn. Wie las ooit de redenen der Propheten, die niet bemerkte, hoe hier alles voor Israël was ingerigt, hoe hunne geheele prediking ter vermaning, waarschuwing, leiding en bekeering van dit volk strekte? In hun spre-

1) De Propheten waren zich bewust, dat tot het volk te spreken hunne roeping was, vgl. Jes. L, 4. Jerem. I, 6. Daarom werden ook de lippen van Jesa'ja met vuur geheiligd. Jes. VI. 5, 7. vgl. Jeremja I, 9. Ezech. II, 8. Vgl. UMBREIT, *Die Propheten des A. B. die ältesten u. würdigsten Volksredner*, in *Stud. u. Krit.* 1833, 4 en voor zijnen *Pract. Comm. über den Jesaia.*

ken zoowel als in hun werken werden zij ten nutte van Israël door den Heer gebezigd. Maar van waar dan, vraagt men, die redenen tot vreemde volken, tot Moab, Edom, Tyrus, Assyrie, Babel en anderen? Van waar die zending somtijds tot vreemden? Naauw was de betrekking, waarin deze volken tot Israël stonden, omdat zij volgens den wil des Heeren strekken moesten, om straf en vernedering over zijn volk te brengen en telkens het oordeel te voltrekken, dat Jahve op de zonden van Israël had bedreigd. Zij waren de vijanden van des Heeren volk, belaagden, overwonnen en onderwierpen het, maar daarom zouden zij ook, als dit werd hersteld, overwonnen en vernietigd worden en de straf ontvangen hunner vijandschap tegen Jahve's erfdeel. Door des Heeren wil waren zij magtig om dat volk te benaauwen, waren zij de tuchtroede, waarmede Hij het tuchtigde en strafte, maar Israël moest het weten, het moest betuigd worden, dat het alleen daarom was, dat zij zoover komen konden, dat het slechts voor eenen tijd zou zijn, en dat dan de Heer zou opstaan en ook hen op hunne beurt zwaar straffen over het onregt en de vernedering Israël aangedaan. Daartoe moesten die redenen tegen de vreemde volken dienen, en hierin mogt de geloovige en op den Heer hopende Israëliet zijn troost en steun vinden bij den val zijns volks, en daarbij het doel des Heeren en de toekomst dier volken opmerken. Niet voor die vreemden, maar voor Israël waren zij in de eerste plaats bestemd. Werden ook soms de Propheten naar andere volken gezonden, het was dan immers of om Israëls wil, of om den Propheet te vormen en te leeren, wat

hij noodig had voor zijne bestemming? De Propheten zouden wijders, naar Mose's voorstelling, zijn *als hij*, en bij den eersten aanblik schijnt het eenigzins duister, wat hij daarmede bedoeld heeft. Mose toch stond in eene geheel bijzondere betrekking tot het volk als hun aanvoerder en leidsman, en wij vinden geen Propheet in Israëls geschiedenis vermeld, die hierin met hem te vergelijken is. Ook als wetgever is er geen na hem opgetreden; en het zachtmoedige karakter hadden [1] alle Propheten met hem niet gemeen, evenmin als zijn geduld en volharding. Maar wat was dan ook eigentlijk de hoofdzaak bij Mose? Dat hij middelaar was voor zijn volk bij den Heer, middelaar der wetsbedeeling voor Israël. Hij was het, die voor Jahve stond en, als vertegenwoordiger des volks, van Hem de bevelen en wetten ontving, om die tot het volk te brengen, dat gebeden had, dat de Heer niet weder tot hen zoude spreken. Zoo wierp hij zich voor den Heer neder, om voor dat volk te bidden en vergeving te vragen, als het gezondigd had [2]; maar aan de andere zijde, stond hij als de gezant Jahve's tegenover het volk met Diens woorden en wetten, en verbrak in heilige verontwaardiging de tafelen der wet, toen hij, naderende met de openbaring Gods, het volk aan de zonden zag overgegeven. Zoo zouden ook de Propheten zijn, sprekende tot het volk als vertegenwoordigers des Heeren, staande en sprekende voor den Heer in den naam Israëls, gelijk Samuël had [3]. Voor het volk zouden zij optreden in den naam van Jahve, als Zijne gezan-

1) Num. XII, 3. 2) Num. XVI, 22, Ex. XXXII, 11-13.
3) I Sam. VII, 9, vgl. Jer. XXVII, 18.

ten, om te spreken en te handelen in Zijnen naam. Omdat de Propheten zouden zijn als Mose, middelaars tusschen God en Israël, zou het volk geene wigchelaars noodig hebben gelijk de heidenen, want de Heer had beloofd, dat *Hij Zijne woorden in den mond der Propheten zou geven*, en dat deze spreken zouden, al wat Hij hun zou bevelen. Zoo was het de bestemming der Propheten de woorden, de openbaring Jahve's tot het volk te brengen, en waren zij aangewezen als diegenen, bij wie het raad en hulp zoeken en vinden kon. Vooreerst zien wij dit in die gevallen, waar de Israëliet zijne toevlugt tot den Propheet neemt, om uit zijnen mond eene aanwijzing te vragen, of door zijne tusschenkomst een antwoord van den Heer te erlangen. Zoo ging Saul tot Samuël, om hem naar de ezelinnen te vragen, en nog is het ons opgeteekend, dat ieder, die toen ging, om Jahve te zoeken, dat is eenig woord of eenige beslissing van Hem te vernemen, gewoon was te zeggen: «komt, laat ons gaan naar den ziener." Eenen Propheet toch noemde men te dien tijde meestal *een ziener* 1), omdat men hem beschouwde als eenen man, wiens verstand en inzigt door Gods Geest verhelderd was, die door goddelijke openbaring meer zag dan de overigen. Om den uitslag van de ziekte hares zoons te vernemen, begaf zich Jerob'ams vrouw naar Achija 2), en Zedekija zond nog tot Jeremja, opdat hij mogt bidden tot den Heer en door zijne tusschenkomst antwoord bekomen, toen Jerusalem belegerd werd 3), en hoe

1) I Sam. IX, 9.
2) I Kon. XIV, 1, vgl. XXII, 5, II Kon. III, 11. VIII, 8.
3) Jer. XXXVII, 3, 7, 17.

dikwijls kwamen de oudsten tot Ezechiël, om uit zijnen mond des Heeren woord te vernemen? Maar ook ten anderen zien wij de Propheten aan het geheele volk Jahve's woorden verkondigen, en overal is het in hunne redenen, « Zoo spreekt de Heer," of wel het nadrukkelijke « Het is Jahve's woord." Als zij gehoor vorderen en eerbied eischen voor hunne prediking, dan is het, omdat zij zich bewust zijn, dat zij niet hunne, maar des Heeren woorden spreken. «Wat uit mijne lippen uitging, was voor uw aangezigt," zegt Jeremja 1), en Jesa'ja sprak: « Wat ik gehoord heb van Jahve der legerscharen, den God Israëls, verkondig ik u 2)." Aan Ezechiël beval de Heer: « Spreek gij Mijne woorden tot hen, hetzij zij hooren zullen, hetzij niet; ga henen en spreek met Mijne woorden tot hen 3)." Zoo kon ook de Heer aan Jeremja zeggen: «Als Mijn mond zult gij zijn 4)," en als de Propheten iets te melden hadden, dat hunnen tijdgenooten ongeloofiijk moest voorkomen, mogten zij er het veelbeteekenende bijvoegen: «De Heer heeft het gesproken 5)," «De mond des Heeren heeft het gezegd 6)." Krachtig en eigenaardig naar zijne gewoonte drukt het Hosea' uit, als hij Jahve voorstelt als aan Israël verwijtende: « Daarom heb Ik gehouwen door Propheten, hen gedood door woorden Mijnes monds 7)," « Ik sprak tot de Propheten en Ik vermenigvuldigde de gezigten, en door de hand der Propheten stelde Ik gelijkenissen voor 8)." En als Jeremja klaagt over den ondergang zijns volks, dan zegt hij: « Ook hunne Propheten vin-

1) Jer. XVII, 16. 2) Jes. XXI, 10. 3) Ezechiël, II, 7, III, 4.
4) Jer. XV, 19. 5) Jes. XXII, 25, Joël, IV, 8.
6) Jes. I, 20, Micha IV, 4. 7) Hos. VI, 5. 8) Hos. XII, 11.

den geen gezigt meer van den Heer [1])." Overal vinden wij het weder en het is, als of de Propheten vreezen, dat men het een oogenblik mogt voorbij zien, dat zij geen geloof, geenen eerbied voor zich vragen, maar alleen voor Hem, wiens woorden zij spreken; dat zij daar slechts staan, als vertegenwoordigers des Heeren, als middelpersonen tusschen Hem en Zijn volk, dragers Zijner openbaring. Had daarom de Heer iets aan Israël te melden, het was tot den Propheet, dat Zijn woord kwam. «Van den dag, dat uwe vaderen," spreekt Hij, «uitgingen uit het land van Egypte, tot dezen dag toe zend Ik tot u alle Mijne knechten, de Propheten, dagelijks vroeg die zendende [2])." Zoo moesten zij steeds *in den naam des Heeren* tot allen *spreken*. Maar ook als zij *handelden*, was dit naar Zijn bevel, op Zijn woord; even als Mose handelde naar des Heeren wil en in Zijnen naam. Op Jahve's last zalfde Samuël Saul en David tot Koningen, en zalfde Elija Hasaël tot eenen geesel voor Israël en Jehu tot eenen straffer voor het huis van Achab en Elisa tot zijnen opvolger. Als de Heer Zijne dienaars tot een teeken wilde stellen in Israël, opdat Zijne woorden bij het afkeerige en zondige volk meer ingang mogten vinden en dieper treffen, als zij als verzinnelijkt werden in den persoon des Propheten, dan was het Zijn bevel, dat hen drong. Zoo moest Hosea' huwen, om als vertegenwoordiger Jahve's in de smart over de ontrouw zijner gade, de uitdrukking voor het volk te zijn van de smart van Jahve over hunnen afval, en Jeremja moest zich banden aanleggen, om uit te drukken, hoe Babels Koning zich alles zou onderwerpen.

1) Klaagl. II, 9. 2) Jer. VII, 25.

Maar nergens in de geschiedenis van Israëls Propheten zien wij een grootscher schouwspel, dan dat van Elija op den Karmel. Als hij daar staat tusschen God en het volk en, terwijl de Ba'als Priesters schreeuwen en springen en zich pijnigen, om gehoor te vinden bij hunnen afgod, den vervallen altaar herbouwt in den naam des Heeren, het offer toebereidt en bidt: «Jahve, God van Abraham, Isaäc en Israël, heden worde het bekend, dat Gij God zijt in Israël en dat ik Uw knecht ben, en dat ik naar Uwe woorden dit alles gedaan heb," dan zien wij in hem eenen tweeden Mose, even sterk door het geloof in zijnen God, in het volkomen gevoel, dat hij alleen in den naam van God en op Zijn bevel handelde. En als later diezelfde Godsman voor Achab treedt en hem verkondigt: «Zóó spreekt de Heer, op de plaats waar de honden het bloed Naboth's lekten, zullen de honden uw bloed lekken, ja het uwe," en die Koning met al zijne magt en zijn aanzien, zich niet kan beschermen, maar verplet wordt door de kracht van het woord des Propheten, dan gevoelen wij, wat het beteekende, dat de Propheten spraken in des Heeren naam. Als was dit nog niet genoeg, voegden zij er somtijds nog de plegtigste verzekering bij: «Gezworen heeft de Heer Jahve bij Zich Zelven, het is het woord van Jahve, van den God der legerscharen, Ik verafschuw Jacobs trotsch en zijne hooge gebouwen haat Ik" 1). Het waren niet alleen groote, voor de menschen belangrijke dingen, die de Propheten moesten melden, — want bij den Heer is niets groot of klein, belangrijk of onbelangrijk, — maar ook het woord tot

1) Amos VI, 8.

de weduwe te Sarfat, dat haar geen meel noch olij zou ontbreken, sprak Elija in des Heeren naam, en als Elisa het water bij Jericho gezond maakte, deed hij ook dat in des Heeren naam, gelijk hij evenzoo daarna verzekerde, dat geene spijze aan de talrijke schaar zijner leerlingen zou ontbreken. Zoo handelden en spraken de Propheten steeds in des Heeren naam, en Jahve kon tot Jeremja zeggen: «Ik stel Mijne woorden in uwen mond tot vuur en dit volk tot hout, en zij zullen het verteren" 1); maar daarom *stonden zij ook onder des Heeren bescherming, en hunne woorden moesten als Gods woorden geëerd worden.* «De man, die niet zal hooren naar Mijn woord," zegt de Heer bij Mose, «dat de Propheet zal spreken in Mijnen naam, Ik zal het van hem zoeken." Niet, dat de Propheten niet somtijds lijden moesten en vlugten voor hunne vervolgers, dat hun leven niet soms in gevaar was, als zij met verdrukking te strijden hadden, ook dit lag in hunne roeping, gelijk het in die van Israël lag, en ook zij hadden eenen strijd hier op aarde, des te sterker, naar mate zij als vertegenwoordigers van Jahve meer dadelijk voor de wereld tegen de zonde getuigende optraden. Maar in dat lijden, in dien strijd was de Heer hun steeds nabij en beschermde hen door Zijne kracht. In Hem waren zij sterk en onoverwinnelijk en als iemand hen vervolgde of bedreigde, dan trad Hij tusschen beiden, om Zijnen dienaar te beschermen. Toen Jerob'am zijne hand uitstrekte naar den Propheet te Beth-El, verstijfde die, en alleen de voorbede des Propheten zelven kon hem genezen, en hoe was het geheele

1) Jer. V, 14.

leven van Elija, eene voortdurende bewaring door den Heer van hem, voor wien zelfs raven en Engelen moesten zorgen. Daarom moest geen Propheet vreezen en de overtuiging, dat de Heer met hem was, moest hem onder alle omstandigheden genoeg zijn. «Vrees niet," zegt de Heer tot Jeremja, «voor hun aangezigt, want met u ben Ik, om u te verlossen, het is Jahve's woord [1], en Ik zal u verlossen uit de hand der boozen, en u bevrijden uit de magt der geweldigen [2]," en de belofte des Heeren werd vervuld, toen Jojachim hem zocht [3] en Zedekija hem wilde dooden [4]. Daarom vond 'Amos, bij de bedreiging van Amasja, zijnen steun in de bewustheid van zijne roeping door Jahve. Want Hij, die hen riep en in wiens naam zij spraken, was magtig hen ook te bewaren en te verdedigen; en werden zij in hunne waardigheid miskent of veracht, of weigerde men hun gehoorzaamheid, dan was soms een woord van hen genoeg, om hunne eer te handhaven [5]. Vuur daalde op Elija's woord van den hemel en verteerde de benden van Achasja, en toen Elisa bespot werd, was zijn vloek in den naam des Heeren genoeg, om door beeren zijne verachters te doen verscheuren. Als diamant, harder dan rots had de Heer het aangezigt van Ezechiël gemaakt, en daarom moest hij niet vreezen [6], en de woorden, die wij, Jesa'ja L, 4-9, lezen, drukken het uit, hoe de Propheet tegenover zijne vijanden stond in de kracht van zijnen God. «De Heer Jahve," zegt hij, «zal mij helpen, daarom zal ik niet te schande worden, daarom heb ik mijn aan-

1) Jer. I, 8. 2) Jer. XV, 21. 3) Jer. XXXVI, 26.
4) Jer. XXVIII. 5) vgl. I Kon. XX, 36. 6) Ezechiël III, 9.

gezigt gesteld als keisteen en weet ik, dat ik niet beschaamd zal worden. Schoon is Micha's gezegde: « En waarlijk ik ben vol van kracht door den Geest van Jahve en van regt en van sterkte [1].” Als Jahve's dienaren en vertrouwden, genoten de Propheten somtijds groote achting bij hun volk, en vooral door hen, die des Heeren woord hoogachtten, werden zij en hunne woorden hoog geschat. Zoo viel 'Obadja, Achabs hoveling, voor Elija neder en noemde hem zijnen Heer [2], en Joas bezocht den zieken Elisa en sprak hem aan met de woorden: « Mijn vader, mijn vader, wagen Israëls en deszelfs ruiteren”, en weende aan zijn sterfbed [3]. De vrees en eerbied voor hen hield niet zelden de hand zelfs hunner vijanden tegen, als zij vreesden den man Gods te beleedigen of te dooden. Maar desniettegenstaande naast die voorbeelden van bescherming door den Heer, van eerbied bij de menschen, staan die talrijke blijken van verwerping en ongeloof. Hoe dikwijls weigerde men gehoor te geven aan hunne woorden! Het was niet alleen eene in Ephraïms rijk vreemde Izebel, die de Propheten doodde, maar ook Achab beschouwde Elija als een oproermaker in Israël, als zijnen vijand, en wierp Micha in de gevangenis, omdat hij hem kwaad had voorspeld [4], en de hoofdman van Joram bespotte Elisa's voorspelling [5]. Zoo kon 'Amos het later aan Israël verwijten, dat zij de Propheten bevolen hadden, zeggende: « Gij zult niet propheteren [6].” In Juda zelfs vonden de Propheten geen beter gehoor; Asa wierp Chanani in den kerker [7],

1) Micha III, 8. 2) I Kon. XVIII, 7. 3) II Kon. XIII, 14.
4) I Kon. XXII, 26. 5) II Kon. VII, 1.
6) 'Amos II, 12, vgl. Micha II, 6. 7) II Chr. XVI, 10.

en Amasja weigerde te hooren naar het woord des Propheten [1], en wel mogt men later zeggen: « Zij bespotteden de gezanten Gods en verachtten hunne woorden en verzetteden zich tegen Zijne Propheten, tot dat de toorn van Jahve oprees tegen Zijn volk, en er geen genezen meer aan was [2].” Was niet Jeremja’s leven een voortdurende strijd tegen de ongeloovigheid des volks [3], zoodat hij hun verwijten kon: «Verteerd heeft uw zwaard uwe Propheten gelijk een leeuw, die verderft” [4]. Daarom zegt de schrijver van het boek der Koningen: « Betuigd heeft Jahve in Israël en in Juda door elken Propheet en elken Ziener [5], zeggende: Keert terug van uwe slechte wegen en bewaart Mijne geboden, Mijne inzettingen naar de geheele wet, die Ik uwen vaderen bevolen heb, en wat Ik tot u gezonden heb door de hand Mijner knechten, de Propheten, maar zij hoorden niet en verharden hunnen nek, als de nek hunner vaderen, en verwierpen de getuigenis, die Hij tegen hen betuigd had, en vroegen bij waarzeggers raad en pleegden toovenarij [6].” Gedurig klagen dan ook de Propheten over de gesloten ooren en verharde harten hunner volksgenooten, maar waar is altijd des Heeren woord gebleven, dat Hij het zoeken zou van elk, die den Propheet weigerde te hooren. Niet alleen is Izebel door honden verscheurd, maar Achab viel in den strijd naar Micha’s voorspelling, en de hoofdman van Joram werd vertrapt in de poort. Asa stierf, omdat hij op den Heer niet steunde, en Amasja werd overwonnen en ge-

1) II Chr. XXV, 16. 2) II Chr. XXXVI, 16. 3) Jer. XXXVII, 2.
4) Jer. II, 30. 5) Men leze בְּיַד כָּל־נְבִיאֵי וְכָל חֹזֶה.
6) II Kon. XVII, 13, 14, 15, 17, vgl. II Chr. XXIV, 19.

vangen door Joas. En toen Jerusalem was ingenomen en Zedekija naar Babel werd gevoerd, nadat het vreeselijke vonnis over hem was uitgevoerd, ondervond hij de gevolgen van zijn ongeloof aan Jeremja's verkondiging. Maar wat is de geheele geschiedenis van Israëls ondergang en verstrooijng anders dan een bewijs van dat woord, eene straf over hun ongeloof aan de waarschuwingen der Propheten, over de verhardheid hunner harten bij die vermaningen, over de verwerping van die woorden. Omdat de woorden der Propheten als Gods woorden geëerd moesten worden, hadden zij niet noodig zich bij hunne prediking, als zij gehoor en gehoorzaamheid eischten, op iets anders te beroepen. Hoogst zelden zien wij hen dan ook iets anders ter bevestiging aanvoeren, dan dat: het is Jahve's woord, en ook daarin waren zij gelijk aan Mose[1]. Even als hij, voor hetgeen hij verkondigde, volkomen geloof en volstrekte gehoorzaamheid eischte, eischten die de Propheten, en zij deden dit met hetzelfde regt. Want gelijk hij des Heeren woorden tot Israël sprak, spraken zij ook, wat de Heer hun had bekend gemaakt, met dezelfde magt en hetzelfde gezag; en hoewel hunne prediking nimmer in strijd konde zijn met die van Mose of van hunne voorgangers, was die eenheid niet een gevolg van afhankelijkheid, maar had haren grond in Hem, wiens openbaring zij allen verkondigen moesten. Dienstknechten van éénen Heer, handelden zij allen op Zijn bevel, in Zijnen naam, onder Zijne bescherming, voor Zijn volk, en van hen allen had Hij het gezegd, dat men

1) Hoe Jesa'ja zijne Prophetie aan Mose aanknoopt, vgl. men Drechsler, *der Proph. Jesaja,* I. p. 95.

hen hooren moest, omdat zij Zijne woorden spraken. Daarom zegt de Heer zelf bij Jeremja, hoe zwaar Hij Israël straffen zou, omdat zij niet gehoord hadden naar Zijne woorden, die hij tot hen gezonden had, door Zijne knechten en Propheten [1]). De roeping der Propheten was derhalve grootsch en heerlijk, om middelaars te zijn tusschen God en Zijn volk en door den Geest des Heeren gedreven Zijne woorden tot hetzelve te brengen. Maar er zouden komen, die den naam van Propheten zouden misbruiken, die zonder van God te zijn geroepen, zich zouden uitgeven voor Zijne gezanten, of wel, die in den naam van eenen anderen God zouden spreken. Dit voorzag Mose, en het lag ook in den aard der zaak, dat baatzucht, eerzucht en allerlei andere onzuivere drijfveren sommigen zouden nopen, om openbaringen des Heeren voor te wenden, er zich op te beroepen en die te verkondigen, om hunne plannen en inzigten onder dien schijn ingang te verschaffen, zich zelven te doen eeren, of welgevallig te zijn aan magtigen. Mose onderscheidde hen reeds in twee soorten, en stelt beiden strafbaar met den dood. Vooreerst kon een Propheet woorden spreken, die de Heer hem niet had bevolen te spreken, *in Diens naam;* ten anderen kon een Propheet woorden spreken *in den naam van andere Goden* [2]). Hoe juist kenschetst hier Mose reeds in de eerste plaats het onderscheid tusschen den waren, den van Gods Geest gedrevenen Propheet, en dengene, die valschelijk zich daarvoor zou uitgeven, den valschen Propheet. Het onderscheid toch lag niet in den

1) Jer. XXIX, 19. 2) Vgl. MAIMONIDES, in het begin van zijne inleiding op de Mischna bij SURENHUSIUS, I. p. 3.

persoon maar in de verkondiging. Even als het in den aard der zaak lag, dat hij, die als des Heeren gezant sprak, niets moest of kon weglaten van hetgeen hij had mede te deelen, omdat de Geest hem drong dat bekend te maken, even zoo moest hij ophouden een Godsgezant te zijn, zoodra hij iets in den naam des Heeren meldde, hetgeen hij niet van den Heer had vernomen. Het verschil tusschen den waren en valschen Propheet lag derhalve geheel in den inhoud hunner redenen, of die Goddelijk of menschelijk, uit hen zelven of van den Heer was, en hunne zonde bestond daarin, dat zij hun eigen woord uitgeven wilden voor des Heeren woord. «Zoo spreekt Jahve," zegt Jeremja, « hoort niet naar de woorden, die zij u propheteren, ijdel maken zij het u, het gezigt huns harten spreken zij, niet uit den mond Jahve's. Ik heb die Propheten niet gezonden, en zij loopen, Ik heb tot hen niet gesproken, en zij propheteren [1])." «Ziet, Ik ben tegen de Propheten, het is Jahve's woord, die Mijne woorden stelen, de een van den ander, ziet, tegen de Propheten, het is Jahve's woord, die hunne tong nemen en met verzekering spreken [2])." En nog duidelijker drukt Ezechiël het wezen dier menschen uit: « Zoo spreekt Jahve, wee over die dwaze Propheten, die hunnen eigen geest volgen; zij zien nietigheid en leugenachtige waarzeggerij, die spreken: het is Jahve's woord, en Jahve heeft hen niet gezonden [3])." Tegen zulken, die zich voor sprekers Gods wilden doen gelden, ijverden Micha en Ezechiël, maar vooral Jeremja waarschuwde het volk tegen hunne bedriegelijke verkondigingen, die meestal geluk en heil meld-

Jer. XXIII, 16, 21. 2) Jer. XXIII. 30, 31. 3) Ez. XIII, 3, 6.

den, de lusten en zonden des volks streelden en, in plaats van het terug te brengen tot God, het versterkten in zijnen afval. Hun uiterlijke verschijning en de vorm hunner redenen was geheel gelijk aan die der *ware* Propheten, maar het verschil was alleen in de bron gelegen, waaruit de redenen voortkwamen. Geheel anders echter was het met die Propheten, die in den naam van afgoden optraden. Zij droegen in hunne woorden opentlijk en duidelijk het kenmerk hunner onwaarde en strafbaarheid. Daarin, dat zij zich als gezanten des afgods, zijne woorden sprekende, aankondigden, lag reeds het bewijs hunner valschheid. Zoodanig waren de Propheten, die in den naam van Ba'al spraken in Israël[1]), en waarschijnlijk behoorden die vierhonderd tot hen, die aan Achab geluk en overwinning voorspelden, toen hij met Josaphat, Juda's Koning, den oorlog tegen de Syriërs zou aanvangen. Mistrouwend op hunne woorden vroeg daarom Josaphat naar eenen Propheet van Jahve, en Micha werd geroepen; maar naauwelijks hadden zij des Konings verlangen vernomen, of zij misbruikten Jahve's naam, en een Zedekija ontzag zich niet te zeggen: «Zoo spreekt Jahve[2])." Tegen zulke Propheten kon Israël niet te vroeg gewaarschuwd worden, en Mose had reeds elders uitdrukkelijk er het volk op opmerkzaam gemaakt, dat een Propheet, die in naam der afgoden sprak of tot hunne dienst aanspoorde, geen waar Propheet kon zijn, dat, al mogt hij ook wonderen doen, God dit alleen toeliet om hunne liefde en trouw te beproeven[3]). God kon

1) Jer. XXIII, 13, II, 8. 2) I Kon. XXII, 6, 11.
3) Deutr. XIII, 1-6.

immers zelf niet Zijn volk tot afgoderij willen brengen! Zulk een Propheet zal sterven, had hij gezegd, even als een, die de afgoden volgt [1]). Hoeveel was er derhalve aan gelegen, dat het volk den valschen Propheet van den waren konde onderscheiden, opdat het weten mogt of het Gods woorden vernam, of de bedriegelijke redenen eens menschen. Gemakkelijk was dat bij den Propheet der afgoderij, deze was terstond als een valsche, geen geloof of eerbied verdienende, kenbaar aan den naam, waarmede hij optrad. Ook de Propheet, die, al sprak hij in den naam des Heeren, tot afgoderij aansporen mogt, verraadde door den inhoud zijner redenen de valschheid zijner verkondiging. Maar waar noch de naam waarin gesproken werd, noch de inhoud van het gesprokene eenig stellig bewijs opleverde, hoe kon men daar den waren Propheet van den valschen onderscheiden? « Wat de Propheet zal spreken in den naam van Jahve, en dat niet geschiedt en niet komt, dat is het woord, dat Jahve niet gesproken heeft." Deze woorden hebben tot velerlei beschouwingen aanleiding gegeven, ofschoon zij in zich zelven geene moeijelijkheid hebben. Men heeft gevraagd, hoe kon het kenmerk van den waren Propheet daarin liggen, dat gebeuren zou wat hij voorspeld mogt hebben, zoo het wezen der Prophetie niet in het vooruit aankondigen der toekomst gelegen was? Maar al maakte dit niet uitsluitend het wezen der Prophetie uit, zij had toch als ontwikkeling van het levendig beginsel der wet, als voorbereiding

1) Volgens *Mischna*, *Tract. de Synedriis*, 10. §. 5 en 6. p. 258, 259, uitg. van SURENHUSIUS, werd een leugenpropheet en die in naam van afgoden propheteerde, geworgd.

der toekomst en als verkondiging van des Heeren raad aan Israël eene toekomstige, voorspellende strekking. Propheten, die de toekomst nimmer konden voorzeggen, konden ook voor Israël de waarzeggers niet onnoodig maken. Daarom zien wij ook alle Propheten voorspellen, niet elke gebeurtenis, om de nieuwsgierigheid te voldoen, maar datgene wat in de geschiedenis der openbaring beteekenis had, waartoe Israël moest voorbereid en gevormd worden, of wat het volk, de Koning en ieder burger in het bijzonder weten moest, zou de wil en bedoeling des Heeren vervuld, Zijne vreeze uitgewerkt worden. En welke sterkere getuigenis kon nu de Heer geven van de waarheid van het in Zijnen naam verkondigde, dan wanneer Hij vervulde, wat Zijn dienaar gesproken had. Dan bevestigde Hij zelf immers uit den hemel, dat Hij het was geweest, die hen dit vooraf had geopenbaard, en beschaamde elk, die mogt getwijfeld hebben aan de waarheid hunner woorden? Geen wonder, dat dan ook in later tijd de dienstknecht van Saul, toen hij hem wilde aansporen om naar Samuël te gaan, tot hem zeide: « Zie toch, er is een man Gods in deze stad, en de man is geacht, alles wat hij spreekt, komt zeker" [1]). Wel mogt Micha, toen Achab hem niet wilde gelooven, er zich op beroepen, dat de uitkomst zijne voorspelling zou bevestigen en bewijzen, dat hij in Jahve's naam waarheid had gesproken en dat hij een waar Propheet was in tegenstelling van de Ba'alspropheten. « Zoo gij in vrede terugkeert," sprak hij, « dan sprak Jahve niet door mij" [2]). Als zij Hem om een teeken baden,

1) I Sam. IX, 6, vgl. III, 19, 20. Kon. XXII, 28.

waarop zij den ongeloovige wijzen mogten als op eene getuigenis des Heeren, dan was immers dat teeken de onwedersprekelijke getuigenis Gods, de erkenning en handhaving van hen als Zijne dienaren? Want ook daarin, dat geschiedde wat de Propheet van den Heer vroeg of in Zijnen naam beval, lag eene getuigenis voor hem. Grootsch was het getuigenis, dat de Heer aan Elija gaf, toen hij op den Karmel bad, dat het openbaar mogt worden, dat Jahve God in Israël en hij Zijn dienstknecht was, en er vuur van den hemel daalde en het offer verteerde; in de volkomene bewustheid van zijne Goddelijke zending was het, dat Elija tot den hoofdman van Achasja zeide: « Zoo ik een man Gods ben, dan dale vuur van den hemel en vertere u en uwe vijftigen 1)." Evenwel kon de Heer ook op andere wijzen getuigenis aan Zijne Propheten geven, maar Mose noemde slechts deze wijze, die de meest in het oog vallende was, en die op dat oogenblik door Israël het beste kon verstaan worden. Die Propheet, van wien de Heer zelf verklaren zou, dat hij waarlijk Zijne woorden zou gesproken hebben, zou een waar Propheet zijn. Niet aan eenig uiterlijk teeken zou men hem kunnen herkennen, maar de Heer zelf zou het bewijs geven, wien Hij gezonden had; daarop moest het volk slechts letten en alle onzekerheid omtrent de zending des Propheten zou voor hetzelve ophouden. Dit wilde Mose duidelijk aan Israël voor oogen stellen, en nimmer is het gelogenstraft. Tot in de latere geschiedenis heeft de Heer het woord Zijner Propheten, waar het gold hunne waardigheid te handhaven of hunne prediking

1) I Kon. XVIII, 36, II Kon. I, 10.

tegenover de valsche Propheten te doen erkennen, bevestigd en geregtvaardigd. Kort was nog Zedekija op Juda's troon gezeten, toen Chananja optrad in des Heeren naam en den ondergang van Babel en de herstelling van Juda binnen twee jaren voorspelde. Toen zeide Jeremja: «De Propheet, die van vrede zal geprophețeerd hebben, als het woord van dien Propheet komt, dan zal die Propheet bekend worden, dat hem Jahve in waarheid gezonden heeft," en als Chananja nog voortging met zijne prophetie en het volk te misleiden, riep Jeremja hem toe: «Hoor toch Chananja, Jahve heeft u niet gezonden en gij doet dit volk op bedriegerij vertrouwen, daarom zóó spreekt Jahve: Ik zal u wegwerpen van de oppervlakte der aarde, dit jaar zult gij sterven, want afval hebt gij gesproken tegen Jahve." Zoo stond hier een waar en een valsch Propheet tegenover elkander, en de Heer gaf den waren getuigenis, want Chananja stierf nog dat jaar 1). Wanneer heeft Israël er zich op kunnen beroepen, als het weigerde de Propheten te erkennen als gezanten des Heeren, dat de ware Propheet niet van den valschen kon onderscheiden worden? Zelfs zij die in den tijd van Ezechiël zaten en hem hoorden en van hem spraken, erkenden wel zijne Goddelijke zending als zij spraken: «Komt toch, laat ons hooren het woord, dat uitgaat van Jahve," maar zij trokken het zich niet aan, en handelden er niet naar. Daarom zegt hij; «Als het komt, ziet het komt, dan zullen zij weten, dat er een Propheet in hun midden was 2)." Zoo was het niet alleen de innerlijke bewustheid van hunne Goddelijke roeping,

1) Jer. XXVIII, 9-17. 2) Ez. XXXIII, 33.

de drang des Geestes, dien zij in zich gevoelden, die den Propheten zelven ten waarborg hunner zending strekte, maar ook de getuigenis des Heeren aan Israël was het, dat het volk moest overtuigen van de waarheid hunner woorden.

Zoo had Mose de Propheten aan Israël aangekondigd en hun wezen en roeping aangeduid. Wat aan alle Propheten gemeen moest zijn, wat hen tot Propheten maakte en als zoodanig moest doen erkennen, had hij aangewezen. Maar had hij daarom reeds hunne geheele verschijning omschreven? Israël zou geen waarzegger of toovenaar noodig hebben, dit had hij op den voorgrond gesteld, en uit dit oogpunt had hij in de eerste plaats den Propheet beschouwd. Zijne uiterlijke verschijning, uit en voor Israël, zijne roeping van den Heer en zijn spreken uit Diens naam, zijn staan als middelaar tusschen God en Israël, om Diens woorden tot het volk over te brengen, had hij aangewezen, maar van zijne betrekking tot Israël en den inhoud zijner prediking zelve, daarvan had hij niet gesproken. En hoe kon hij het? Bij Mose werd immers de wet en Prophetie nog niet gescheiden. Wel voelde hij het, dat Israël aan die wet niet genoeg had, dat de openbaring des Heeren daarmede niet kon besloten zijn, maar dat die zich nader zou ontwikkelen en verhelderen, dat er dus naast de wet nog mannen zouden opstaan, aan wie de Heer zich weder zou openbaren, maar hoe dit geschieden zou, langs welke trappen en op welke wijzen, behoefde Mose nog niet te doorzien; daarom sprak hij ook daarvan niet bij de beschouwing der Propheten. De Propheten

behooren geheel tot de geschiedenis van Israël, hunne prediking, hun werken geschiedde niet altijd op dezelfde wijze, de last des Heeren was verschillend naar de verschillende behoeften van den tijd en van het volk; ook hierbij moeten wij nog stilstaan. Van den tijd van Mose af tot dat David op den troon van Israël kwam, en daardoor een keerpunt in de geschiedenis van dit volk daarstelde, vinden wij de Propheten voor en onder het volk werkzaam. Met woord en daad zijn zij bezig, om Israël getrouw aan zijnen God te doen zijn en blijven, en te antwoorden op de vragen hunner volksgenooten. De eerste, die wij vermeld vinden, was Debora, eene vrouw, door wie de Heer antwoorden gaf en wie Hij zich openbaarde tot redding van Zijn volk uit de hand van Jabin den Koning van Chazor. Toen later Israël weder was afgevallen van den Heer, zond Hij eenen Propheet, om het tot Zich terug te voeren en het te herinneren aan de weldaden, die het ontvangen had. En als Eli's zonen het Priesterambt door hunne euveldaden en ontucht ontheiligden, kwam er een man Gods, om aan den vader zijne zwakheid te verwijten en hem de straf des Heeren aan te kondigen. Maar een levendig beeld van de werkzaamheid der Propheten in dien tijd vinden wij eerst in het leven van Samuël. En welk is dáár haar aard en strekking? Gedurende den tijd der Regters, vóór er een Koning was in Israël, was de inwendige toestand des volks niet verbeterd [1]), maar afgodendienst was met verkeerde Jahvedienst vereenigd, de onderscheidene stammen waren meer en meer vervreemd van en naijverig op elkander, en de banden,

1) Hengstenberg, *Authentie*, II. p. 120.

die den staat moesten samenhouden, dreigden eindelijk geheel los te gaan. Wel kende men de wet nog en volgde hare bepalingen uiterlijk op, maar niet zuiver en algemeen, en er was eene krachtige opbeuring des Heeren noodig, om het verderf tegen te gaan. De ontaarding en verachting van de dienst van Jahve tegen te houden, die te herstellen en de wet weder te doen eerbiedigen, was dus in de eerste plaats de strekking van Samuëls werken.

Streng was het vonnis des Heeren geweest over de schandelijke handelwijze van Eli's zonen, en Samuëls woorden aan Israël waren kort daarna: « Zoo gij met uw geheele hart u zult wenden naar Jahve, doet dan weg de vreemde goden uit uw midden en stelt uwe harten op Jahve en dient Hem alleen en Hij zal u redden uit de hand der Philistijnen 1)." Als Samuël later plegtig Saul tot Koning over Israël stelde, hoe vermaande hij hem toen, wijzende op de geschiedenis der vaderen, getrouw te zijn aan zijnen God 2). Om zoo het volk tot Jahve te voeren, staat hij als middelaar tusschen het volk en Jahve om voor hetzelve te bidden en des Heeren woorden tot hetzelve te brengen. « Zwijg toch niet, dat gij niet roepen zoudt tot Jahve onzen God," zegt het volk tot hem en de Heer verhoort zijn gebed, en als hij tot het volk spreekt, dan is het in des Heeren naam en gedurig beroept hij zich op Hem. Maar Samuël leeft en handelt geheel voor zijnen tijd, hij heeft geen

1) I Sam. VII. 3.

2) I Sam. XII, 6—25. Eene inrigting omtrent de godsdienst wordt Samuël toegeschreven II Chron. IX, 22, zijn toorn over de schending van den ban, I Sam. XV, 19.

strijd tegen het ongeloof zijner volksgenooten; nog algemeen wordt hij als Propheet des Heeren erkend, en gansch Israël van Dan tot Beër-Seba' weet, dat Samuël bevestigd is tot een Propheet van Jahve 1). Niemand twijfelt ooit aan zijne woorden, maar elk eert en erkent die als des Heeren stem, en acht en eerbiedigt den gezant en vertrouwde van Jahve. Men bekeert zich en een nieuw godsdienstig leven ontstaat alom. Men vraagt hem raad en ontvangt antwoord van hem, en hij reist rond om het volk te regten en te leeren; hij voorspelt zelden, maar zijn werken is naar het tegenwoordige ingerigt. Overal is echter zijn werken dat van eenen Propheet, vrij en zich bewust van zijne zending, krachtig en grootsch. Hij offert, even als later Elija het deed, ook buiten de heilige plaats, doch als Saul offerde, riep hij hem toe: »Gij hebt dwaas gehandeld, gij hebt het gebod van Jahve uwen God niet gehouden, dat Hij u geboden hadt 2);" en als het volk een offer wilde brengen, dan riep het den Propheet daarbij. Schoon is zijn gezegde tot Saul: »Heeft Jahve behagen in brandoffers en slagtoffers, als in het hooren naar de stem van Jahve? Zie, hooren is beter dan slagtoffers, luisteren, dan het vette der rammen. Want zonde der tooverij is ongehoorzaamheid en afgoderij en beeldendienst is het wederstreven 3)." Zoo erkende hij reeds levendig het beginsel der wet en wist het ook, bij den grootsten eerbied voor het gebod, van den vorm te onderscheiden. Eene bijzondere bestemming echter had Samuël, en dit is het meest belangrijke in zijne werkzaamheid, dat hij het koningschap in

1) I Sam. III, 20. 2) I Sam. XIII, 13. 3) I Sam. XV, 22, 23

Israël moest daarstellen. Onbewust was hij eerst van deze zijne roeping en toen het volk hem om eenen Koning vroeg was het eerst op des Heeren last, dat hij naar die stem hooren wilde en Saul tot Koning stelde. Maar daarmede had hij nog niet afgedaan; want het koningschap zou in het geslacht van Saul en bij den stam Benjamin niet blijven; de Heer had de belofte aan Juda gegeven en zich eenen man naar zijn hart gekozen, om voorganger te zijn voor Zijn volk. Saul maakte zich schuldig en Samuël was het weder, die David zalfde, den grootsten, Prophetischen Koning Israëls, en de Geest des Heeren kwam over David van dien dag af en vervolgens 1). Reeds rondom Samuël verzamelden zich anderen, jongelingen vooral, niet om daardoor Propheten te worden, want alleen Jahve wekt den Propheet, maar om aan het vuur zijns geestes hun eigen gevoel en hart te verwarmen en wijsheid van hem te leeren; zij vormden Prophetengenootschappen en maakten zelfs eenen bijzonderen stand uit, zoodat zij *Prophetenzonen* konden heeten 2), iets hetwelk wij nog zoo lang in Israël zien bestaan. Ook deze inrigting lag geheel in de strekking van Samuël's werkzaamheid in Israël, die daarop vooral gerigt was, om bij het volk de bewustheid levendig te maken en te houden van de betrekking, in welke het tot Jahve stond. Voor het volk optreden bij Jahve (uit dit oogpunt wordt hij

1) I Sam. XVI, 13.

2) Köster, *die Proph.* p. 54. Hofmann, I p. 254. Als 'Amos daarom zijne ongeoefendheid wil aantoonen en bewijzen, dat alleen de Geest Jahve's, niet zijn opgewekt gevoel of een door anderen aangevuurde ijver hem dringt, zegt hij: «Ik ben geen Prophetenzoon." 'Amos, VII, 14.

naast Mose genoemd [1])) en offers aan Hem aanbieden, elke ontrouw en elke zonde tegen Jahve in Zijnen naam bestraffen, rondgaan en allen opwekken tot Jahve's dienst en gehoorzaamheid aan Hem, den last volbrengen, die Jahve hem tot leiding Zijns volks gaf, ziedaar hetgeen Samuël deed; maar ver vooruitziende voorspellingen hooren wij van hem nog niet; hij staat nog niet als afgescheiden van Israël, als eene hoogere magt, tegenover zijn volk, hij is nog geheel *de Propheet in Israël*, en wij mogen in hem het zien, hoe de Propheten, die tot het eerste tijdvak van Israëls geschiedenis behoorden, werkten en predikten.

Een nieuw tijdperk opende zich, toen David bevestigd was als Koning over Israël; hij had de toezegging, dat zijn troon zou gevestigd zijn tot in eeuwigheid, en gesproten uit den stam, die de beloften had, rigtte hij na veel moeiten en strijd een rijk op, dat, magtig onder zijne naburen, inwendig krachtig en vereenigd was; zijn zoon en opvolger Salomo volmaakte in een tijdvak van vrede, rijkdom en pracht, wat hij begonnen had en zij voldeden daardoor aan de verwachtingen van Israël op eene schitterende wijze. De Tempel verrees nu op den top van Morija, en Jerusalem werd de plaats waar de Heer Zijne woning had en werd het middelpunt des lands. Daardoor was dan uit Juda's geslacht het huis van David aangewezen als het bevoorregte, waarop voortaan de verwachtingen Israëls steunen moesten en was Jerusalem als het hoofd des lands, als de heilige stad gesteld. Aan Zijn volk, uitwendig tot aanzien en heerlijkheid geko-

1) Jer. XV, 1. Ps. XCIX, 6.

men, vervulde nu de Heer de toezeggingen en beloften aan de vaderen gedaan, en Israël mogt reeds schijnen zijne bestemming bereikt te hebben. Maar die vervulling was tijdelijk en voorloopig, het was een tijdelijke zegen, door uiterlijken glans en aardsche goederen, die uit zijnen aard vergankelijk was en de kiem van zijne vernietiging in zich droeg. Wat tijdelijk en vergankelijk was, kon geen eeuwig bestaan hebben, wat kon vernietigd en verdorven worden, kon den eeuwigen zegen van Israël niet uitmaken; de ongenoegzaamheid en ongeschiktheid van tijdelijken bloei, vrede en magt om het heil des volks te bewerken moest weldra blijken. Doch deze voorloopige vervulling wees op eene meer volmaakte en eeuwige, zij duidde die aan en spiegelde ze af, die juist daarin van haar verschillen zou, dat zij eeuwig en volkomen zijn zou. De belofte aan en verwachtingen van Israël ontvingen nu eenen meer bepaalden vorm, eenen meer duidelijken omvang. Sedert gevoelde men, dat in het koningschap Israëls hoop lag, doch dat het eenen Koning behoefde, die het volk tot een eeuwigdurend, onvergankelijk heil kon brengen, die het niet met tijdelijken zegen, maar met eeuwige goederen kon beschenken, die het uit het leven der zonde en des verderfs kon brengen tot een heilig en eeuwig leven, die uit het huis Davids gesproten, niet voorbijgaande als David en Salomo, maar altijd regerende, zijn volk tot heerlijkheid zou leiden en een rijk zou stichten, dat nimmer zou ophouden. Ziedaar de reden, waarom de oprigting van het Koningschap in Israël zulk eenen grooten invloed moest uitoefenen op de predi-

king der Propheten. Maar er was nog iets, dat geenen minderen invloed op haar had. Spoedig was het tijdvak van uiterlijken glans en roem voor Israël voorbij, en het rijk scheurde zich van een door de ontevredenheid des volks; een gedeelte verwierp het huis Davids, achtte de beloften des Heeren gering en vestigde een nieuw afzonderlijk rijk. Afgoderij en afval van Jahve was hier het gevolg van en de goden der naburige volken werden ijverig vereerd, zoodat hunne dienst met die van Jahve werd vereenigd. Zoo werd het volk ontrouw aan den Heer en miskende de betrekking waarin het tot Hem stond. Eerst openbaarde zich die afval in Ephraïms rijk en weldra sloeg zij ook tot Juda over. Dit gaf aan de werkzaamheid der Propheten die vaak verwijtende, dreigende, bestraffende rigting, dit deed dien strijd tegen het ongeloof en de afgoderij hunnes volks ontstaan, die het kenmerkende van de volgende Propheten uitmaakt. Sedert de scheuring van het rijk zien wij hen niet meer *in* Israël, maar *tegenover* Israël, als het ware, kampende en strijdende met het afvallige en afgodische volk. Zij zijn de getuigen des Heeren te midden van Zijn afgeweken volk, zij vermanen en werken aanhoudend om het terug te voeren tot Hem, zij wijzen het op de wet terug, niet op hare letter, want die wilde men nog wel veelal volgen, maar op haren geest, dien men niet erkende en vergat, zij verkondigen de beloften en de straffen der toekomst, om het volk te bewegen terug te keeren tot zijnen God. Naauwelijks is de kalverendienst door Jerob'am ingevoerd, of Achija kondigde de straf van Jahve over haar aan [1]), en

1) I Kon. XIV, 10.

een ander Propheet sprak over den altaar zelven zijnen vloek uit. Maar nergens zien wij den strijd tusschen het volk en den Propheet zich sterker vertoonen, dan in de geschiedenis van Elija. Elija, de man van een vast en vurig karakter, brandend van ijver voor zijnen God, staat daar als het voorwerp van den haat en de vervolging, maar tevens van den schrik en den eerbied van Ephraïms Koning en volk. Hij zelf riep het volk toe: «Hoelang hinkt gij op twee gedachten," hij ving den strijd tusschen Jahve en den Ba'al aan en, toen de Heer op eene luisterijke wijze Zijne magt had geopenbaard, vielen de honderde Propheten Ba'al's door zijn bevel. Als hij voor Achab treedt, krimpt die van schrik in een, »Hebt gij mij gevonden, mijn vijand," roept hij hem toe; »Ja ik heb u gevonden," zegt de Propheet, »omdat gij u verkocht heb om te doen wat kwaad is in des Heeren oogen." Schoon duidt hij zelf de strekking van zijne werkzaamheid aan, als hij op des Heeren vraag: »Wat is u hier Elija;" antwoordt: «U vreezende, heb ik geijverd voor Jahve den God der legerscharen, want Uw woord hebben de kinderen Israëls verlaten, Uwe altaren hebben zij vernield, Uwe Propheten hebben zij vermoord met het zwaard, en alleen ben ik overgebleven en zij zoeken mijne ziele om die te nemen [1])." Hij staat geheel buiten Israël, hij verkeert bij eene weduwe te Sarepta in Phoenicië of zwerft in de woestijn, en waar hij is leeft hij uit Gods hand, Engelen en raven spijzigen hem. Maar bij zijn volk is hij niet veilig, daar vervolgt en miskent men hem; zijn geheele leven was een strijd

1) I Kon. XIX, 10.

tegen het afvallige Israël. Zijn opvolger Elisa daarentegen, van een zachter en stiller karakter, werkte meer verbeterend, vermanend en opwekkend onder Ephraïm. Ook hij verwijt wel aan den afgodischen Joram in scherpe taal zijnen afval, maar vooral trachtte hij het gevoel van de betrekking tusschen Ephraïm en Jahve levendig te houden, de eer van Jahve te handhaven en een kern in het volk te bewaren van de zulken, die bij de algemeene ontrouw getrouw aan Hem bleven en Hem dienden. Elija streed door de kracht Gods, met verpletterende woorden en teekenen voor den Heer, maar Eliza streed door de opwekking en versterking, die hij in Ephraïm aan de dienst des Heeren gaf, in zijn zachter, meer stil werkend prediken en handelen. Deze Propheten kennen wij alleen uit de geschiedenis, maar van twee anderen, die in Ephraïm optraden, hebben wij nog de schriften over, van 'Amos en Hosea. Toen hadden de afgoderij en de afval des volks zich reeds zoo verre ontwikkeld, dat de straf des Heeren en Ephraïms ondergang met rasse schreden naderden, maar nog verstomde de stem der Propheten niet. In hunne schriften zien wij het, hoe, naarmate de afval grooter werd, de getuigenis des Heeren tegenover denzelven sterker was, hoe ook deze Propheten eenen strijd hadden in Ephraïm. 'Amos, uit Juda gezonden, moest naar Beth-El gaan, om daar het toe te roepen aan allen in Jahve's naam: «Ik haat, Ik verwerp uwe feesten, en neem uwe vergaderingen niet aan, want al offert gij Mij brandoffers, uwe offergaven zijn Mij niet welgevallig, en het dankoffer uwer gemeste kalveren zie Ik niet aan, verwijder van Mij het gedruisch

uwer liederen, en dat Ik het spel uwer harpen niet hoore, en dat als water het regt vloeije en de geregtigheid als een bestendige stroom [1])." Zoo was het niet voor eene uiterlijke dienst, maar voor een ander beginsel, dat die Propheten streden, en zij hadden de overtuiging, dat het eens zou zegevieren door de magt des Heeren. Bij 'Amos zien wij het, hoe nu op het huis van David al de verwachtingen gevestigd waren, hoe de Propheten er op wezen en er op vertrouwden bij den tegenstand en het ongeloof, dat zij vonden, hoe de openbaring des Geestes aangaande het heil en de toekomst van Israël, eene nieuwe ontwikkeling ontvangen had door de oprigting van het koningschap in Davids huis. «Te dien dage," zegt hij, «zal Ik oprigten de hutte Davids, de ingevallene, en Ik maak toe hare scheuren en hare nedergeworpene gedeelten zal Ik oprigten en Ik bouw haar als in de dagen van eeuwigheid [2])." Diep nedergedrukt was de geest van Hosea', de laatste getuige en strijder des Heeren in Ephraïm. Hij moest door daad en woord, door lijden en prediken getuigenis geven van den Heer tegenover het volk, toen het op den rand zijns verderfs stond, en zijne woorden doen het nog gevoelen, hoe zwaar hem die strijd viel. «Zaait voor u," zegt hij hun nog, «ter geregtigheid, oogst naar de mate der genade, ontgint voor u nieuwen grond, want tijd is het voor u om te zoeken Jahve, tot dat Hij kome en doe regenen regtvaardigheid over u [3])." Maar het was te vergeefs. «Want," zegt hij elders, «vermenigvuldigd heeft Ephraïm altaren tot zondigen, de altaren waren hem tot zondigen. Ik schrijf voor hem de veelheid Mijner wet,

1) 'Amos V, 21-24. 2) 'Am. IX, 11. 3) Hos. X, 12.

als iets vreemds werd zij gerekend, offers Mijner gaven, vleesch offeren zij en verteren het, Jahve heeft geen welgevallen daaraan. Nu zal Hij herdenken hunne zonden en bezoeken hunne misdaden; deze zullen naar Egypte terugkeeren 1)." Doch ook hij sprak van eene betere toekomst, van eene hereeniging en herstelling onder den Koning uit Davids stam 2)." Met hem sluit de rij der Propheten in Ephraïm, die streden *tegen den afval des volks*, daar zij steeds poogden het beginsel der wet weder bij hetzelve te verlevendigen.

In Juda was de afval van Jahve minder voortdurend en volkomen; dáár bleef Jerusalem en de Tempel het middelpunt van de godsdienst en het huis van David bleef dáár den troon bezitten. Maar daaruit juist ontstond dikwijls een geesteloos opvolgen van de letter der wet, en een voorbijzien van hare beteekenis, eene uiterlijke godsdienst, die zonder invloed op het hart en den zin bleef en in werkheiligheid ontaardde. Naast deze bleven dan ook veelal allerlei heidensche plegtigheden in gebruik, vooral de offerdienst op de hoogten, en velerlei zonden werden alom gepleegd; verdrukking der armen, trotschheid, knevelarij en onregt waren daar bij de aanzienlijken gewoon, het volk vergat zijne bestemming en bekommerde zich niet om de toekomst en de beloften Israëls. Tijdelijke goederen, tijdelijk genot waren voor den Judeër hoofdzaak, om Jahve en Zijne vereering dacht hij weinig; zoowel liefde tot God, als ingenomenheid met en geestdrift voor Zijne dienst ontbrak bij het volk. Hier vond men dan ook valsche Propheten, zoo als

1) Hos. VIII, 11-13. 2) III. 5.

Mose had aangeduid, die in den naam van Jahve, het volk allerlei heil voorspelden, die gebruik maakten van het nog steeds bestaande geloof aan Jahve, van de hoop op tijdelijken zegen en voorspoed bij het volk, om het te vleijen en zich er aangenaam bij te maken. Door deze omstandigheden werd de werkzaamheid der Propheten in Juda bepaald. De eerste, van wiens prediking wij door zijn geschrift iets meer weten, was Joël, die, toen eene zware plaag over Juda gekomen was, het volk tot verootmoediging en ware bekeering tot Jahve moest aansporen. Niet tot offers, maar tot vernedering des harten vermaant hij hen: «En nu nog, zegt hij, het is Jahve's woord, keert terug tot Mij met geheel uw hart, en met vasten en met geween en met rouwklacht, en verscheurt uw hart en niet uwe kleederen en keert terug tot Jahve uwen God [1])." Als daarop het volk zich verootmoedigd heeft, dan verkondigt hij het geestelijke zegeningen en tevens heil en overwinning op zijne vijanden. Tegen de valsche Propheten is dikwijls Micha's rede gerigt, maar ook hard berispt hij de zonden des volks en bij Jesa'ja vinden wij weder gedurig het verwijt over dezelfde overtredingen. «Wee, zondige natie, volk zwaar van misdrijf, zaad van slechten, verdervende kinderen; zij verlieten Jahve, zij verachtten den Heiligen Israëls, zij weken achterwaarts. Waartoe is Mij de veelheid uwer offers, zegt Jahve? Ik ben verzadigd van de brandoffers uwer rammen en van het vet der gemeste offerdieren, en het bloed van varren en lammeren en bokken verlang Ik niet. Zoo gij komt om Mijn aangezigt te zien, wie heeft dit van uwe

1) Joël II, 12.

hand gezocht, te vertreden mijne voorhoven. Gaat niet voort ijdele gaven te brengen, een verfoeijelijk reukwerk zijn ze Mij. Wascht en reinigt u, doet weg het slechte uwer euveldaden van voor Mijne oogen, laat af van slecht te doen. Leert goed te handelen, zoekt het regt, maakt gelukkig den verdrukte, regt den wees, staat de weduwe bij [1])." Zoo sprak ook de Koninklijke Propheet van Juda.

Maar er was nog iets anders, dat gedurende dit tijdperk den meesten invloed op de verkondiging had. Naarmate na Salomo de zonden van Ephraïm en Juda toenamen, de staat meer en meer zijn aanzien en zijne kracht verloor, en het volk zich verder verwijderde van Jahve, werd het steeds duidelijker, dat er eene groote verandering noodig zoude zijn, om het volk voor te bereiden tot de verwezentlijking der beloften. De staat zou moeten opgelost en vernietigd worden, om herboren te worden tot eenen nieuwen vorm, waarin geene scheuring meer daar zoude zijn; Israël zou overgegeven worden in de magt zijner vijanden, om daardoor gelouterd op nieuw aan den Heer te worden verbonden. Van zulk eene vernedering des volks en vernietiging des staats getuigde dan ook de Geest, die op de Propheten was, en verkondigde die vooruit aan het volk, nu eens als eene straf des Heeren over hunne zonden, dan als eenen doorgang tot het toekomstig heil. Naarmate de tijd naderde, dat Ephraïm en Juda zouden overwonnen worden door Assyrie en Babylonie, werden deze aankondigingen meer bepaald en helder. Evenwel namen zij in elk der beide rijken eenen anderen vorm aan, en dit kon

1) Jes. I, 4, 11, 13, 16, 17.

wel niet anders. Het rijk van Ephraïm, dat zich had gescheurd van David's huis en Juda's rijk, zou als zoodanig niet worden hersteld, maar zou alleen vereenigd met Juda weder deel erlangen aan de vervulling der beloften; daarom konden de Propheten aan *dit rijk* als zoodanig geen herstel aankondigen, maar het alleen wijzen op het heil, dat in Juda's toekomst ook voor Ephraïm lag opgesloten, en was de onderwerping Ephraïms voor het rijk als zoodanig geen doorgang tot heil, maar eene vernietiging, een ophouden van bestaan. « Ziet, de oogen des Heeren Jahve zijn op het zondig koningrijk," zegt 'Amos, « en Ik verdelg het van de oppervlakte des lands; slechts niet geheel en al zal Ik het huis Jacobs verdelgen, het is Jahve's woord [1])." «En zij worden verzameld, de zonen Juda's en de zonen Israëls te zamen," zegt Hosea', « en stellen zich één hoofd en gaan op uit het land [2])." Daarom zijn ook de heilsverkondigingen aan Ephraïm veel korter en algemeener, dan die aan Juda. Daar toch regeerde het huis Davids, op hetwelk alle beloften en uitzigten gevestigd waren; dit rijk mogt vernederd en onderworpen worden, het zou slechts voor eenen tijd zijn, eenmaal werd het luisterrijk hersteld, en zou zijne vijanden overwinnen. « En Juda, eeuwig zal het wonen," zegt Joël, « en Jerusalem van geslacht tot geslacht [3])." « En het zal zijn," sprak Jesa'ja, «die overblijft in Sion en overgelaten is in Jerusalem, dien zal men heilig spreken, als de Heere afwascht de vlek van de dochter Sions en het bloed van Jerusalem uit haar midden wegdoet door den geest des regts en door den geest der loutering [4])." Als hij de komst van

1) 'Am. IX, 8. 2) Hos. II, 2. 3) Joël IV, 20. 4) Jes. IV, 3, 4.

den grooten afstammeling uit Davids huis aankondigt, dien de Heer als een banier voor de heidenen op den berg Sions stellen zou, dan voegt hij er bij: « Hij zal vergaderen de verspreiden Israëls en de verstrooiden Juda's zal hij bijeenbrengen van de vier hoeken der aarde, en de afgunst van Ephraïm zal weggenomen zijn en de verdrukkers van Juda zullen uitgeroeid worden; Ephraïm zal Juda niet afgunstig zijn en Juda zal Ephraïm niet verdrukken 1).” De scheiding echter tusschen Ephraïm en Juda maakten de Propheten niet scherp; die scheuring was een voorbijgaand feit, dat de eenheid van Israël als één volk niet kon verbreken, zoodat beide rijken, evenzeer aan Jahve verbonden, door Zijne verkiezing Zijn eigendom bleven. Daarom is er geen Propheet uit dien tijd onder hen, wier schriften ons overig zijn, die niet op beiden bij zijne prediking het oog vestigde, of die uitsluitend en geheel voor een van beiden sprak. Gelijk Ephraïm zondigde tegen het verbond van Jahve, miskende ook Juda dat verbond; gelijk ondergang voor Ephraïm aanstaande was, was ook vernedering voor Juda te wachten; en beiden zouden immers weder eens vereenigd en hersteld worden? De strekking en het karakter der prediking der Propheten was dus nu in het algemeen *dreigend en heilvoorspellend*. Dreigend was zij voor hen, die afgevallen waren van Jahve en ontrouw geworden aan Hem, in zooverre zij getuigenis aflegde van hunne zonden en hun de straf aankondigde, die hun te wachten stond over hunne ongehoorzaamheid aan den Heer. Zij moest hun hunne zonden in het regte licht aanwijzen en leeren be-

1) Jes. XI, 12, 13.

schouwen, opdat zij zich misschien nog mogten bekeeren, en hen op de straf wijzen en de vernedering Israëls, die er het gevolg van zonde zijn, opdat de betrekking tusschen Jahve en Zijn volk weder bij het volk tot bewustheid mogt komen, en Israëls lotgevallen in de prediking der Propheten hunne verklaring en toepassing mogten vinden. Maar die prediking was heilvoorspellend voor hen, die getrouw aan Jahve bij den algemeenen afval, de eigenlijke kern des volks vormden, die op de beloften der vaderen hoopten, opdat zij niet mogten wanhopen bij de algemeene vernedering des volks, maar vast houden aan de toekomst. Altijd moest de hoop en het uitzigt Israëls op de toekomst gevestigd blijven, en dit des te meer, naarmate de beloften zich ontwikkelden en de voorzeggingen vollediger werden. Wat in de wet slechts door teekenen en vormen was voorbeduid en aangewezen, dat verkondigden de laatste Propheten bepaald en helder, en de wijze, waarop de wet vervuld zou worden, werd hoe langer hoe duidelijker. Israëls bestemming lag in zijne toekomst en deze had haren grond in den onveranderlijken wil van Jahve. Daarom kon Israël in zijne vernedering niet ondergaan, maar moest zij een doorgang tot geluk zijn en stond daartoe in een onafscheidbaar verband. Dit verband is uitgedrukt in den woorden der Propheten en in hunne voorstelling. De bedreigingen en aankondigingen van straf staan op den voorgrond; maar hunne keerzijde is Israëls loutering en herstelling. Maar die voorspellingen hadden ook nog vooral eene beteekenis voor de toekomst. Als de tijd der vernedering daar zou zijn en Israël zou schijnen opgehouden te hebben een

volk te wezen, dan moest er voor den Israëliet nog een uitzigt overblijven, waarop hij hopen kon, dat hem aan zijnen God en zijn volk verbond, en dat den onzigtbaren, maar onverbreekbaren band daarstelde, die allen zamen hield. Hoe meer de vernedering van Israël naderde, hoe dieper het scheen te vallen, des te meer heerlijk en helderd werden de beloften. De Prophetiën van eenen Jesa'ja mogen het gezegde bevestigen.

Twee Propheten verdienen nog uit een ander oogpunt beschouwd te worden, zij zijn Hosea' en Jeremja; zij zijn de twee *lijdende* Propheten. Beiden staan bij den ondergang van hun land als getuigen des Heeren, om bij het ineenstorten van den staat de stem des Heeren te doen hooren en Zijne bedoelingen te verkondigen; om van de oorzaken van dien ondergang, van de zonden en afval des volks te getuigen en uit te drukken in hunne woorden en hun eigen lijden, wat de Heer gevoelde bij de ontrouw van Zijn volk. Beiden met eenen diep gevoeligen geest begaafd, gaan zij gebukt onder den druk dier tijden en onder het ongeluk en de zonden hunnes volks; beiden vertoonen zij in hunne lotgevallen en gevoelen in zich zelven de volle mate van het verderf hunnes volks. Maar bij Hosea' uit zich die smart in krachtige, soms bijtende, scherpe en verwijtende redenen, bij Jeremja hooren wij nog de stem van de dochter Sions, treurende en weeklagende op de puinhoopen van Jerusalem. Hoe meer het einde van den staat naderde, des te talrijker moesten ook bij de Propheten de redenen over andere volken worden, omdat deze nu in betrekking tot Israël zouden treden, om de straf des Heeren aan dit volk te voltrekken. Nu

gaf de Heer Zijn volk aan de vreemden over voor eenen tijd, en daardoor ontvingen die vreemden eene beteekenis voor de ontwikkeling der openbaring, en in zooverre werden hunne lotgevallen en hunne bestemming een voorwerp der Prophetie. — Overzien wij nu het geheele tijdperk van de komst van Davids geslacht op den troon van Israël tot aan den ondergang des rijks, dan vinden wij als het kenmerkende van het wezen der Propheten *dien strijd door bedreiging en strafaankondiging, door heilsvoorspelling en vertroosting tegen het toenemende verderf en het ongeloof des volks*; terwijl hoe langer hoe meer de Propheten hunne Prophetien beginnen op te schrijven, en zij, naar mate zij minder gehoor en geloof bij hunne tijdgenooten oefenen, meer voor de toekomst trachten te werken. En hoe had zich nu het beginsel der wet ontwikkeld? De vloek en de zegen, die in de wet tegenover elkander stonden, scherp afgescheiden en dreigend, hadden in de Prophetie reeds hunne vereeniging en verzoening gevonden; vooreerst tijdelijk voor Israël, voor zoo verre het nu bleek, dat ook de straf een doorgang tot heil zou zijn en de zonde het volk niet zou verteren maar dan ook in eenen algemeenen zin, voor zoo verre de Prophetie wees op Hem, en Hem vooruit verkondigde duidelijk en bepaald, die de wet vervullen en haren vloek en zegen in zich zelven zou vereenigen. Mose had den Propheet aangekondigd en wat hij van hem had gezegd, vervulde zich in alle de Propheten, die opstonden in Israël, maar Micha kondigde hem aan, die uit Bethlechem, het stamhuis van Sions Koning, den wachttoren in Israël, komen zou, om een heerscher te zijn

in Israël, wiens uitgangen waren van eeuwigheid, die staan zou en weiden in de kracht van Jahve en in de heerlijkheid van den naam van Jahve zijnen God, die vrede zou zijn. «Troost, troost Mijn volk, spreekt uw God," heet het elders, «spreekt naar het harte van Jerusalem, en roept tot haar, want haar strijd is vervuld, want afgewasschen is haar misdrijf, want zij ontving dubbel van Jahve voor al hare zonden[1])." «Want een kind," zegt Jesaïja, «is ons geboren, een Zoon is ons gegeven en de heerschappij is op Zijnen schouder en men noemt Zijn naam, Wonderbaar, Raad, Sterkte, God, Vader der eeuwigheid, Vredevorst. Aan de grootheid der heerschappij en aan den vrede zal geen einde zijn op den troon van David en in Zijn koningrijk, om dat te vestigen en te gronden in regt en in geregtigheid van nu aan tot in eeuwigheid; de ijver van Jahve der legerscharen zal dit doen[2])."

Als Israël reeds buiten zijn land onder de vreemde volken verkeerde, vinden wij den *Propheet der verbanning*, Ezechiël, aan de oevers van den Chaboras, om dáár nog de vraagbaak der verstrooiden en weggevoerden te zijn en, terwijl Jeruzalem werd ingenomen en verwoest en ook de laatste hoop des volks scheen weg te vallen, nog de betrekking tusschen Jahve en Israël bij de verbannelingen levendig te houden, nog te vermanen en te berispen, te vertroosten met de beloften des Heeren en de nedergebogenen op te rigten, om het geloof aan en de liefde voor Jahve op te wekken en te versterken bij allen en hen terug te roepen van den weg, die hen in het verderf had gevoerd. In hem was het Priesterambt met de Prophe-

1) Jes. XL, 1. 2) Jes. IX, 5, 6.

tie weder vereenigd en zij was daardoor weder eene priesterlijke geworden. Ezechiël spreekt, meer dan eenig ander Propheet, onder diepzinnige en veelbeduidende teekenen en aanduidingen tot zijn volk en verkondigt hun, wat Jahve hem had *doen zien*, en dikwijls is het als of niet de getuigenis des Geestes in hem, maar het bevel en de verschijning des Heeren buiten hem, hem tot spreken dringt; hij is dan de dienaar der Prophetie, gelijk hij als Priester de dienaar der wet was. Zoo als de wet onder uiterlijke vormen en beelden, onder plegtigheden en voorschriften de openbaring des Heeren bevatte en als verligchameli̇jkte, even zoo is bij Ezechiël dan de getuigenis des Geestes in beelden gehuld. Maar nu, als in de verbanning de wet niet meer kon worden opgevolgd en Israël, uit zijn land verwijderd, geene uiterlijke dienst meer kon volvoeren, was het vooral noodig, dat het voor de afgoderij werd gewaarschuwd en de herinnering aan de wet levendig bij het volk werd gehouden, opdat zoo de betrekking tusschen Israël en Jahve bewaard mogt blijven. Hiertoe strekt dan ook vooral Ezechiëls prediking, en daardoor neemt zelfs zijn uitzigt op de herstelling des volks den vorm aan van eene herstelling des Tempels en van hare plegtigheden. Bij hem staat overal de wet op den voorgrond, als de uitdrukking van het verbond tusschen God en Zijn volk, en het ongeluk des volks beschouwt hij steeds als het gevolg van deszelfs afval van die wet. « En zoo gaf Ik hun," spreekt Jahve bij Ezechiël, « Mijne inzettingen en Mijne regten leerde Ik hun, die, zoo een mensch ze doet, zal hij er door leven, en ook Mijne Sabbathen gaf Ik hun, om te zijn tot

een teeken tusschen Mij en tusschen hen, opdat zij wisten, dat Ik Jahve hen geheiligd had; maar zij waren afvallig van Mij, het huis Israëls, in de woestijn; in Mijne inzettingen gingen zij niet en Mijne regten verwierpen zij, die zoo een mensch ze doet, zal hij er door leven, en Mijne Sabbathen ontheiligden zij zeer 1)." De oude geschiedenissen van Israël toonden het, wat de Heer voor het volk gedaan had, hoe Hij het had genomen, zich gereinigd, geheiligd en het had gezegend, maar ook hoe dit volk er aan had beantwoord, zich aan de zonde had overgegeven en er zich door verontreinigd. Dit stelt Ezechiël gedurig zijnen volksgenooten voor oogen, en als hij van de eeuwigheid spreekt van dat verbond, dat Jahve aan den Sinaï met Israël had gesloten en dat hunne zonden niet kon vernietigen, dan zegt hij: «En wat opkomt in uwe harten, zekerlijk zal het niet zijn; dat gijlieden spreekt, wij zullen zijn als de volken, als de natiën der aarde, om hout en steen te dienen. — Zoo waar Ik leef, het is het woord des Heeren Jahve, zoo Ik niet met eene sterke hand en met eenen uitgestrekten arm en met eenen uitgestorten toorn Koning zal zijn over u, en Ik zal u uit doen gaan uit de volken en u vergaderen uit de landen, waarheen gij verspreid zijt, met eene sterke hand en met eenen uitgestrekten arm en met eenen uitgestorten toorn. Ik zal u voeren naar de woestijn der volken, en daar regten met u van aangezigt tot aangezigt. Gelijk Ik geregt heb met uwe vaderen in de woestijn van het land van Egypte, zoo zal Ik met u regten, het is het woord des Heeren Jahve, en Ik zal u doen doorgaan onder

1) Ezech. XX, 12.

de roede, en Ik zal u voeren onder den band des verbonds, en Ik zuiver uit u de oproerigen en de overtreders tegen Mij, uit het land hunner vreemdelingschap zal Ik hen uit doen gaan en in het land van Israël zal hij niet komen, en gij zult weten, dat Ik Jahve ben. — Want op den berg Mijner heiligheid, op den hoogen berg Israëls, het is het woord des Heeren Jahve, dáár zal Ik welgevallen hebben, en dáár zal Ik zoeken uwe hefoffers en het eerste uwer opbrengsten in alles, wat gij heiligen zult 1)." Zoo moest bij Ezechiël de Prophetie zich in de verbanning ontwikkelen: toen had Israël zulke verwachtingen noodig.

Na den terugkeer van Juda, bij de herstelling des Tempels en de hernieuwde invoering van de wet, vinden wij Haggaï, Zacharja en Maleachi werkzaam door den Geest des Heeren, om het volk aan te sporen den Tempel te herbouwen en het te troosten bij den treurigen aanblik, dien het tegenwoordige hun bood, door de beloften van heil en zegen en vooral door het te wijzen op Hem, den spruit uit Isaï's stam, die komen zou, om de wet en de Propheten te vervullen. Een tijdvak van geloof en verwachting begon toen voor Israël, waarin geen Propheet meer sprak, omdat de Prophetie haar doel had bereikt en Hem volkomen aangekondigd, die door de wet was aangeduid en aangewezen; omdat het verbond tusschen God en Zijn volk zich volkomen naar alle zijden had ontwikkeld, en het volk nu slechts geloovig had te zien op de beloften, die het ontvangen had en bezat, waarin het troost en licht genoeg kon vinden op den weg,

1) Ez. XX, 32-40.

dien het nu gaan moest. Maar de laatste der Propheten neemt als het ware afscheid van Israël met die aankondiging en die vermaning, die de kern der geheele Prophetie des Ouden Verbonds is: „Want zie, de dag komt brandend als een oven, en alle overmoedigen en allen, die het slechte doen, zullen zijn als een stoppel, en ontsteken zal hen de dag, die komt, spreekt de Heer der legerscharen, zoodat dan niet overblijve een wortel of een tak. En opgaan zal vóór u, die Mijnen naam vreest, een zonne der geregtigheid en genezing is onder hare vleugelen en gij zult uitgaan en tieren als mestkalveren, en gij zult vertrappen de slechten, want zij zullen stof onder de zolen uwer voeten zijn, op den dag, dien Ik maken zal, spreekt Jahve der legerscharen. Gedenkt de wet van Mose, Mijnen knecht, die Ik hem bevolen heb op Horeb over gansch Israël, de inzettingen en de regten. Ziet, Ik zende tot u Elija, den Propheet, vóór dat komt de dag van Jahve, de groote en vreeselijke, en hij zal wedervoeren het hart der vaderen tot de kinderen en het hart der kinderen tot hunne vaderen, dat Ik niet kome en sla de aarde met den ban."

II.

OVERZIGTEN.

OVER

BEGRIP EN METHODE DER INLEIDING TOT DE SCHRIFTEN DES NIEUWEN VERBONDS,

DOOR

J. I. DOEDES.

EERSTE ARTIKEL.

Overzigt der op dit onderwerp betrekking hebbende isagogische literatuur;

eene bijdrage tot de geschiedenis dezer wetenschap.

Was men vroeger over het algemeen onverschillig omtrent eene zuiver wetenschappelijke behandeling van de verschillende vakken der Theologie, sedert het einde der vorige eeuw is er meer gelet op de noodzakelijkheid om elke wetenschap zoo te behandelen, als de aard der zaak alleen dit medebrengt. De vorm is niet iets toevalligs, maar een natuurlijk kleed voor het idee. Elke wetenschap wordt door één hoofddenkbeeld bestuurd; dit is haar beginsel. Ziet men dit hoofddenkbeeld voorbij, dan is de vorm, die voor de wijze van behandeling gekozen wordt, onnatuurlijk en derhalve onwetenschappelijk. Evenmin als het onverschillig is hoe men spreekt, indien men slechts goed denkt, evenmin is het eene onbelangrijke zaak, of de methode verwaarloosd wordt, zoo slechts op

10

den inhoud der wetenschap geene aanmerkingen kunnen gemaakt worden. Zoolang men zich geene rekenschap gegeven heeft van het *begrip* der zaak en niet heeft onderzocht, welke *methode* zij uit haren aard voor de alleen ware kan erkennen, is er aan geene wetenschappelijke behandeling van eenige wetenschap te denken, en dat dit in onzen tijd veel minder dan vroeger wordt voorbijgezien, zal wel moeten toegeschreven worden aan den invloed, dien de nieuwere philosophie op de ontwikkeling van het wetenschappelijk denken heeft uitgeoefend.

De Inleiding tot de Schriften des N. V., eene wetenschap, welke voornamelijk aan R. SIMON en J. D. MICHAELIS haar aanzijn te danken heeft, levert ons het bewijs voor de waarheid van het gezegde. De vraag: Wat is eigenlijk de Inleiding tot het N. T. en op welk eene wijze behoort deze wetenschap behandeld te worden? is eerst in onze dagen opgeworpen en beantwoord. Van die beantwoording hangt voor haren bloei alles af. Wordt daaraan niet gedacht, het is zeer te vreezen, dat wij met SCHLEIERMACHER zullen moeten blijven spreken van »das Mancherlei, welches man Einleitung in das N. T. zu nennen pflegt;" een naam, dien hij haar gaf in een' tijd, toen er nog groote verwarring heerschte in de denkbeelden omtrent het begrip en de methode der Inleiding, en dien zij verdiende als een bont mengsel van in den grond geheel verschillende zaken, welke door geen eenheid aanbrengend beginsel waren vereenigd. Maar de tijden zijn veranderd. Het eenheid aanbrengende beginsel is gevonden. Men heeft zich eindelijk op het standpunt weten te plaatsen, waarop alleen eene we-

tenschappelijke behandeling mogelijk wordt. Evenwel is ook hier nog niet die trap van volkomenheid bereikt, voor welke de behandeling der Inleiding vatbaar is. Wij willen beproeven, van onze zijde daartoe iets bij te dragen door onze gedachten mede te deelen over begrip en methode der Inleidingswetenschap, en nu wel bepaald met betrekking tot het Nieuwe Testament.

Vooraf zal het echter noodig zijn een overzigt te geven van hetgeen in den laatsten tijd voor het formeele dezer wetenschap is gedaan, aan welke beschouwing van hetgeen anderen geleverd hebben, om eene meer wetenschappelijke behandeling der Inleiding voor te bereiden, wij onze verdere onderzoekingen willen aanknoopen. Voor het tegenwoordige zullen wij ons bij dit overzigt bepalen, en een blik werpen op de » Inleidingen tot het N. T.," die van het begin dezer eeuw af in het licht zijn verschenen, om te eindigen met het eenige zuiver methodologische werk, dat op dit gebied te huis behoort. De isagogische literatuur der vorige eeuw kenmerkt zich door gebrek aan eenheid en zamenhang, en aan eene bewerking der stof, welke zelfs niet van verre den naam van wetenschappelijk verdient, hoewel wij geenszins ontkennen, dat zij overigens voor het materieele der wetenschap vele bruikbare bouwstoffen heeft opgeleverd. Wij meenden haar daarom met stilzwijgen te kunnen voorbijgaan [1]).

1) Behalve de bekende werken van SIMON en MICHAËLIS bestaat er een *Handbuch der kritischen Geschichte des N. T. zum Gebrauche bei Academischen Vorlesungen* van J. G. C. KLOTZSCH, *Wittenb. und Zerbst* 1795, eene *Einleitung in die Schriften des N. Bundes* van G. F. GRIESINGER, *Stuttg.* 1799 en een *Handbuch der Einleitung in sämmtliche Bücher des N. T.*

Twee vragen zijn het, welke beantwoord moeten worden: 1. Wat verstaat men onder Inleiding tot het N. V., en wat brengt men daartoe? en 2. Op welke wijze heeft men deze wetenschap behandeld? Nu staan ons bij ons overzigt twee wegen open. De eerste vraag afzonderlijk beantwoordende, zouden wij elke Inleiding kunnen afvragen, hoe zij oordeelt over het begrip en de grenzen dezer wetenschap; daarna zouden wij als antwoord op de tweede vraag een overzigt kunnen geven van de methode, welke in elke Inleiding gevolgd is. Maar op deze wijze scheiden wij, wat moet vereenigd blijven, en zoude ons somtijds iets onverklaarbaar voorkomen, wat gemakkelijk verklaard kan worden, als wij de beide vragen telkens te gelijk beantwoorden. Daarom oordeelden wij het beter, elke Inleiding op zich zelve te beschouwen, en te onderzoeken, wat daarin omtrent begrip (en grenzen) dezer wetenschap gezegd, en tevens welke methode daarin gevolgd wordt, waardoor wij somtijds wel in herhaling moesten vervallen, wanneer dezelfde gebreken, vroeger reeds opgemerkt, later zich elders vertoonden, maar het ook spoediger duidelijk zal worden, dat de behandeling der Inleiding *langzamerhand* aan wetenschappelijkheid gewonnen heeft.

Waar wij spreken over *begrip* van Inleiding hebben wij hier kortheidshalve te gelijk onderzocht, welke *grenzen* (welken inhoud) men voor deze wetenschap bepaald heeft; hier behoefden wij nu nog niet angstig te onderscheiden. Onder *methode* verstaan wij hier

van VOLLMANNS, *Gött.* 1800, ons slechts bij name bekend. LOTZE's Inleiding was, gelijk algemeen wordt toegestemd, voor de wetenschap geen groote aanwinst.

verder alles, wat op de wijze van behandeling en bewerking der stof betrekking heeft, zoowel wat den vorm als wat den geest betreft. En zoo leggen wij door dit overzigt eenigermate den grond voor een volgend onderzoek naar hetgeen omtrent begrip en methode der Inleidingswetenschap moest vastgesteld worden.

Het eerst komt in aanmerking

1) H. K. A. HAENLEIN,

Handbuch der Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1).

1. Het woord *Inleiding*, op zich zelf beschouwd, is van te onbepaalde beteekenis, dan dat het ons eenige inlichting zou kunnen geven omtrent den eigenlijken inhoud van een werk, dat zijne lezers tot het N. T. wil *inleiden*. Er moet dus vooraf bepaald worden, wat men onder Inleiding tot het N. T. verstaat. Met zulk eene nadere bepaling van het begrip, zoowel van Inleiding tot het N. T. in het algemeen, als van historisch-kritische Inleiding tot die boeken in het bijzonder, opent HÄNLEIN zijn werk. Eene volkomene Inleiding tot de schriften des N. V. zoude, volgens hem, zulk een werk kunnen genoemd worden, waarin alle voorbereidende wetenschappen behandeld werden, een werk, dat den uitlegger des N. V. in die zaken en talen onderrigt gaf, hem die hulpmiddelen tot regt verstand van den zin in het algemeen en bij de onderscheidene Boeken en plaatsen van het N. T. in het bijzonder aanwees, in één woord, hem al die kennis schonk, welke noodig is, om de schriften des N. V. regt te verstaan. In zulk eene alles om-

1) *Erlangen* 1801 2. verb. Aufl. 3 BB.

vattende Inleiding zoude hij dan zoeken: 1. Voorbereidend onderrigt in die zaken, welke eene geleerde lezing van het N. T. gemakkelijker maken. (Geographie, Plaatsbeschrijving, natuurlijke geschiedenis, enz. — Geschiedenis der Israëlieten en der andere volken, die op het ontstaan en de eerste vorming des Christendoms invloed hadden, benevens Chronologie en Genealogie. — Archaeologie. — Literatuur der Exegese en Kritiek van het N. T.) 2. Eigenlijk gezegde hulpwetenschappen, welke den geleerden lezer des N. V. in staat stellen, om deze schriften in den geest der H. Schrijvers te lezen en derzelver inhoud zonder gevaar voor dwaling naar de behoefte des tijds te verstaan en toe te passen. (Taalkennis. — Philosophie der taal of Grammatica, Rhetorica en kritiek van de woorden en den zin. — Hermeneutica). 3. Historisch en kritisch onderzoek aangaande de schriften des N. T. en derzelver schrijvers, zoowel in het algemeen als in het bijzonder. Hier zou dan moeten gehandeld worden over het ontstaan dier schriften, over hare namen en verdeeling, hare echtheid als één geheel en met betrekking tot de bijzondere deelen, haar kerkelijk gezag en hare godsdienstige waarde, hare lotgevallen, in HSS., overzettingen en uitgaven, de eigenaardigheden der taal, waarin zij zijn opgesteld, de kritische gesteldheid van haren tekst en de hulpmiddelen en grondregelen voor de bepaling van dien tekst, zoowel in zijn geheel als in bijzondere deelen; verder over hare Schrijvers en inhoud, het doel, waarmede zij zijn opgesteld en de aanleiding daartoe, den tijd waarin, en de plaats waar zij vervaardigd zijn, de eerste lezers en het gebruik dat nu daarvan gemaakt wordt.

Hänlein noemt dit alles gezamenlijk eene Encyclopaedie der geheele Bijbelsche Literatuur, van welke de historisch-kritische Inleiding — het derde der drie genoemde rubrieken — een gedeelte is. In de §. over de nadere bepaling van het begrip eener historisch-kritische Inleiding tot het N. T. bepaalt hij nader, waarmede deze zich moet bezig houden, namelijk met alles, wat licht verspreidt over de geschiedenis en de kritiek dezer schriften, over derzelver ontstaan, bestemming, verbreiding, verzameling en inwendigen zoowel als uitwendigen toestand.

In zulk eene Inleiding moeten dan de volgende zaken behandeld worden. Na een overzigt over de benamingen en verdeeling der boeken van het N. T. en hunnen tekst volgt: 1. het histotisch-exegetisch onderzoek naar de waarde en gehalte dezer schriften of naar de echtheid, ongeschondenheid, goddelijkheid, algemeene kerkelijke erkenning of kanoniek gezag dezer boeken, eigenaardigheden van de taal en den stijl, en het gebruik van het O. T. door de schrijvers van het N. V.; 2. kritisch-exegetisch onderzoek naar den uitwendigen toestand van den tekst dezer schriften, of naar de autographa en de oudste bronnen van onzen tekst; naar de verdere verbreiding van dien tekst en de daaruit ontstane afwijkingen; naar de hulpmiddelen, om deze afwijkingen uit te vinden en tot de oorspronkelijke lezing terug te brengen, d. i. naar de HSS., eerste lezers en overzettingen, kritische uitgaven en voornaamste grondregelen voor het gebruik dezer kritische hulpmiddelen. Hierna volgt 3. het onderzoek naar de schrijvers, den tijd en de plaats der vervaardiging, de taal, waarin die schriften zijn op-

gesteld, de eerste lezers, doel en hoofdinhoud, het eigenaardige der wijze van voorstelling en de godsdienstige waarde van deze verschillende deelen des N. T.

Het begrip van Inleiding in het algemeen is dus bij HÄNLEIN geen ander, dan dat van zamenstel der tot regt verstand van de schriften des N. T. allernoodzakelijkste kundigheden uit de verschillende vakken van wetenschap. Wat hij historisch-kritische Inleiding noemt is dan dat gedeelte van zulk een zamenstel, waarin de geschiedenis en de beoordeeling der wezenlijke waarde van die schriften de hoofdzaak is. Omdat evenwel het nut van zulk eene Inleiding daarin gevonden wordt, dat zij het regte gezigtspunt bepaalt, waaruit deze schriften moeten beschouwd worden, en den weg aanwijst, langs welken de onderzoeker zekerheid voor zijne resultaten vinden kan, omdat alzoo het doel, dat eene historisch-kritische Inleiding zich voorstelt, volgens HÄNLEIN geheel practisch is, kan het begrip der zaak onmogelijk vast staan, en kunnen de grenzen niet naauwkeurig bepaald worden. De een toch zal iets van zeer veel belang en van groot nut achten ter bepaling van het gezigtspunt, waaruit wij de schriften des N. T. te beschouwen hebben, hetgeen de ander minder dienstig oordeelt om in het onderzoek opgenomen te worden. Waar de vraag, wat nuttig is, leidend beginsel is geworden, daar moet het begrip der zaak onbestemd, en de omvang der stof, welke men in het onderzoek wil opnemen, onbepaald blijven. Wij ontkennen niet, dat de vrucht van zulk een historisch-kritisch onderzoek te regt door HÄNLEIN daarin gevonden wordt, dat men alzoo het

echte van het onechte, het algemeen geldende van het plaatselijke, tijdelijke en individueele, het dogmatisch-moreele van het historische leert scheiden en dat ons daardoor wapenen worden in de hand gegeven voor het bestrijden van eene menigte vooroordeelen, welke dikwijls het oog van den uitlegger verblinden, en voor de wederlegging van vele tegenwerpingen tegen schriften, welke den Christen boven alles dierbaar behooren te zijn. Maar niet hierom alleen moet de historisch-kritische Inleiding tot het N. T. belangrijk worden in onze oogen, het mogelijke nut dat zij kan stichten behoort niet op den voorgrond te staan, waar gevraagd wordt naar het wezen en den aard der wetenschap. Uit hare nuttigheid kan dit niet worden afgeleid, evenmin als hare grenzen daardoor behooren bepaald te worden.

Het gezegde in weinige woorden te zamen vattende kunnen wij stellen, dat de historisch-kritische Inleiding volgens HÄNLEIN het voorportaal is, hetwelk de uitlegger van het N. V. moet doorwandelen, om met verhelderden blik het voorwerp zijns onderzoeks te kunnen aanschouwen, en dat hierin ook hare waarde te zoeken is. Het ligt dan ook in den aard der zaak, dat, hoe ruimer dit voorportaal is en hoe meer nuttig en bruikbaar huisraad er in gevonden wordt, het des te meer voldoet aan het oogmerk, waartoe het moet dienen. Slaan wij nu een blik op de inrigting van dit voorvertrek.

2. Wat de methode betreft, welke HÄNLEIN voor de bewerking van zijne Inleiding gekozen heeft, zij is niet vrij te pleiten van beginselloosheid. Het geheel is in twee deelen verdeeld, in *algemeene* en *bij-*

zondere Inleiding. De *algemeene* Inleiding (onderzoekingen over de schriften des N. T. in hun geheel, uit een historisch, theologisch, exegetisch en kritisch oogpunt,) is in twee afdeelingen gesplitst. De *eerste afdeeling:* historische, theologische en exegetische onderzoekingen over de schriften van het N. T. in zijn geheel, heeft zeven hoofdstukken. 1. Namen en verdeeling der schriften des N. T. (hierbij ook over de grammatische en kritische verdeeling dier schriften en van den tekst voor kerkelijk gebruik). 2. Authentie dezer schriften, (inwendige en uitwendige gronden voor de authentie der Homologumena en Antilegomena). 3. Ongeschondenheid dezer schriften, (hierbij wordt ook over het bewijs van de dogmatische ongeschondenheid des N. T. gehandeld). 4. Hoogste geloofwaardigheid van den inhoud dezer schriften, en de aanspraak welke zij hebben op den naam van goddelijke boeken. 5. Kanonieiteit of kerkelijke bepaling van het gezag dezer schriften; (hierbij beantwoording der vraag: welken invloed het oordeel der oude kerk op onze begrippen van kerkelijk gezag dezer oorkonden moet uitoefenen?) 6. Over de taal en den stijl dezer schriften. 7. Over het gebruik door de schrijvers des N. T. gemaakt van de schriften des O. V. — De *tweede afdeeling* (historisch-kritische onderzoekingen over de uitwendige gesteldheid van de schriften des N. T. in zijn geheel) heeft zes hoofdstukken: 1. Geschiedenis en toestand van den oorspronkelijken tekst dezer schriften in den vroegsten tijd. 2. Over verschil van lezing, derzelver ontstaan en verdeeling; (over het werkelijke bestaan van varianten en de onschadelijkheid daarvan). 3. Van de HSS. des N. T.

4. Van de Vertalingen des N. T. (de eerste § van dit hoofdst. beschouwt deze Vertalingen in hare waarde als kritische getuigen voor de echte lezing). 5. Van de aanhalingen uit het N. T. bij oude schrijvers. 6. Van de uitgaven des N. T.

De *bijzondere* Inleiding (historisch-kritische onderzoekingen over de afzonderlijke schriften des N. T.) is in drie afdeelingen gesplitst; de eerste bestemd voor de historische boeken, de tweede voor de brieven, de derde voor het prophetische boek des N. T. In de *eerste afdeeling* wordt gehandeld 1. over de Evangelien in het algemeen en derzelver Harmonie; (hierbij over de bronnen der vier Evangelien, over derzelver Harmonie, en de geschiedenis van de Harmonisten en hunne systemen). 2. Over het Evangelie van Mattheus; (de laatste §. handelt over het kanoniek gezag van Mattheus). 3. Over het Evangelie van Marcus; (de laatste §. handelt over de ongeschondenheid en de kanoniciteit van dit Evangelie). 4. Over het Evangelie van Lucas; (de laatste §. handelt over de betrekking, waarin dit Evangelie staat tot dat van Marcus). 5. Over de Handelingen der Apostelen; (hierbij wederom over het kanoniek gezag van dit boek). 6. Over het Evangelie van Johannes; (hierbij over de authentie, integriteit en kanoniciteit van dit Evangelie). In de *tweede afdeeling* zijn zestien hoofdstukken. 1. Brieven van Johannes. 2. Brieven van Petrus. 3. Brieven van Judas. 4. Brief van Jacobus. 5. Over de Brieven van Paulus in het algemeen. 6. Brief aan de Romeinen enz. De *derde afdeeling* handelt over de Openbaring van Johannes.

Het valt spoedig in het oog, dat deze methode op

verre na niet volmaakt is. Tegen de verdeeling der Inleiding in algemeene en bijzondere willen wij voor het oogenblik nog niets in het midden brengen, ofschoon wij het voor onmogelijk houden, het N. T. als een geheel te beschouwen zonder terstond op de enkele deelen af te dwalen. Doch wat is er nu in het algemeene deel behandeld? Onderscheidene zaken, die bij de bijzondere Inleiding ter sprake hadden moeten komen, zoo als de beantwoording der vraag naar de authentie der Homologumena en Antilegomena. Nu aan het onderzoek daarvan in de eerste afdeeling van het eerste deel een hoofdst. is gewijd, wordt in de bijzondere Inleiding bij de afzonderlijke beschouwing der schriften van het N. T. de authentie niet altijd opzettelijk ter sprake gebragt. (Opzettelijk daarover wordt gehandeld in het hoofdst. over het Evangelie van Johannes, over den eersten brief diens Apostels, over den eersten brief van Petrus, over de Paulinische brieven, behalve dien aan de Hebreën.) Eene even vreemde houding heeft het derde hoofdst., over de integriteit der boeken des N. V. Hänlein bedoelt daarmede niet de beantwoording der vraag, of wij alle schriften der Evangelisten en Apostelen bezitten, ook niet of wij dezelfde schriften hebben, welke men oudtijds kende, maar hij wil aantoonen, dat wij omtrent de onvervalschte bewaring dezer Boeken, omtrent de onveranderde juistheid van den tekst, genoegzame zekerheid hebben. Hij verstaat onder totale Integriteit « blos eine solche unverfalschte Aufbehaltung der einmal von der Kirche gesammelten und als ächt angenommenen ältesten Religionsurkunden, — dass kein ächtes Stück weiter daraus verloren gegangen, kein

unächtes durch Betrug oder Irrthum, absichtlich oder zufällig hinzugefügt worden sei." (S. 264.) Bedriegen wij ons niet, dan had dit hoofdstuk in de tweede afdeeling behooren geplaatst te worden, onder de historisch-*kritische* onderzoekingen over de uitwendige gesteldheid van de schriften des N. T. Het vierde hoofdst., over hoogste geloofwaardigheid en « goddelijkheid van den oorsprong" dezer schriften voert ons op een geheel ander gebied, dan dat van historisch-kritisch onderzoek. De schriften des N. T. als zoodanig treden eenigermate uit het gezigt, de inhoud wordt op den voorgrond gesteld, en nu gevraagd: is het waar, wat hier geschreven staat? Hier wordt men verplaatst op een apologetisch standpunt. De vraag, of deze schriften eenen Goddelijken oorsprong hebben gehad, in welken zin en in hoe verre, is van dogmatisch belang, en had hier niet beantwoord moeten worden. Deze eerste afdeeling moet, omdat zij zich niet alleen met historische en exegetische, maar ook met eigenlijk *theologische* onderzoekingen aangaande deze schriften in het algemeen bezig houdt, geacht worden, vreemdsoortige bestanddeelen te bevatten, welke het idee van eene *historisch*-kritische Inleiding buiten sluit. Maar — zoude HÄNLEIN ons toeroepen — zulke onderzoekingen zijn *nuttig* voor den godsdienstleeraar en uitlegger der H. Schrift, en daarom behooren zij in de algemeene Inleiding. Nu ja, nuttig is ook het zevende hoofdst., over het gebruik, dat de schrijvers des N. T. gemaakt hebben van het O. T., en het staat zeker evenmin tot de vorige hoofdstukken in eenige bepaalde betrekking, als een of ander der vorige hoofdstukken tot de overige, en men kan evenmin van dit

hoofdstuk als van de vroegere inzien, waarom daaraan juist die plaats is toegewezen; in zoo verre heeft het zevende hoofdstuk evenveel regt om te bestaan als de andere. Maar, indien het er ook niet bijgevoegd was, niemand zoude het gemist hebben. De indruk, dien de beschouwing van den inhoud dezer afdeeling maakt, is die van een allerlei van zeer nuttige, maar door geen leidend denkbeeld aan elkander verbondene opmerkingen, op welke de godsdienstleeraar en uitlegkundige bij het lezen en verklaren der H. Schrift heeft te letten. — De tweede afdeeling van dit algemeene deel staat geheel in de dienst der tekstkritiek. De vertalingen en aanhalingen uit het N. T. bij de oude schrijvers komen ter sprake, omdat zij uitnemende dienst bewijzen voor het terug vinden der oorspronkelijke lezing. Overigens volgen deze hoofdstukken op elkander, zonder dat er op hunne onderlinge betrekking bepaald is gelet. Oudste geschiedenis van den tekst, — het aanwezig zijn der varianten, met het bewijs dat zij niet schaden, en de wijze van haar ontstaan, — de Handschriften, — de Vertalingen, — de aanhalingen, met eene beschouwing van de gesteldheid dezer getuigenissen en voorzigtigheidsregelen bij het gebruik daarvan, — de uitgaven des N. T., — dit alles staat nevens elkander, als zoo vele zeer nuttige „*Vorkenntnisse*," van welke het voor het overige minder noodzakelijk is geacht, om ze in dien vorm voor te dragen, die in den aard der zaak gegrond is. — Evenmin kunnen wij de wijze van rangschikking en behandeling der zaken in de bijzondere Inleiding onberispelijk noemen. De verdeeling in hoofdstukken is zeker zeer gemakkelijk,

maar hier op eene vreemde wijze toegepast. Een hoofdstuk over de Evangelien in het algemeen en hunne Harmonie, — een hoofdstuk daar op volgende over Mattheus, dan een over Marcus enz. enz. Later eerst een hoofdstuk over de Brieven van Paulus in het algemeen, dan een hoofdstuk daar op volgende over den Brief aan de Romeinen enz. enz., in strijd met alle symmetrie en harmonie des geheels. Dit kan echter nog van minder belang geacht worden; maar geheel afkeurenswaardig is het, dat er over de bronnen der eerste vier Evangelien gehandeld wordt, en dat nog wel zeer kort en oppervlakkig, vóór dat zij elk afzonderlijk zijn beschouwd. De plaats, welke het hoofdstuk over de Handelingen inneemt, namelijk tusschen het hoofdstuk over het derde en dat over het vierde Evangelie, bewijst genoegzaam, hoe de schrijver geheel en al de betrekking tusschen de vier Evangelien heeft voorbij gezien. Geen onderzoek naar de overeenkomst en het verschil van deze vierstemmige getuigenis aangaande den Heer; vooraf wordt slechts ter loops onderzocht, of de Evangelisten elkanders werk gekend en gebruikt hebben. Het is waar, wij mogen niet vergeten, van welken tijd HÄNLEINS Inleiding dagteekent; maar het is niet de meerdere of mindere uitvoerigheid, op welke wij hier letten, het is een onopgemerkt laten van een vraagstuk, dat in zijne dagen evenmin in eene Inleiding kon gemist, en evenmin vóór de afzonderlijke beschouwing der Evangelien kon behandeld worden, als nu. Hoe van sommige boeken dan nog eens de kanoniciteit, van anderen de godsdienstige waarde («Religionswerth,” bij de Brieven aan de Colossensen, aan

Philemon, aan de Philippensen, aan de Hebreën, en bij de Openbaring van Johannes,) kon worden ter sprake gebragt, dit is even moeijelijk te begrijpen, als de reden, waarom dit bij andere boeken niet is geschied.

En van waar nu dit gebrekkige in de methode? Alleen van het gebrekkige in de bepaling van het begrip der zaak, waardoor de stof binnen geene bepaalde grenzen is beperkt; alleen te verklaren uit de zucht, om de historisch-kritische Inleiding zoo *nuttig* en *bruikbaar* mogelijk te maken voor den geleerden lezer van de schriften des N. T. Als de zucht om practisch nut te bevorderen het beginsel is, waardoor de Inleiding zich moet laten besturen, dan mag men gerustelijk wanhopen aan de mogelijkheid, om ooit het begrip dezer wetenschap (of liever nog van dezen cyclus van wetenschappen) vast te stellen, de grenzen, welke zij zich stellen moet, te bepalen, en in de methode van de behandeling der stof eenheid te brengen.

Geenszins hebben wij met deze aanmerkingen bedoeld, iets te kort te doen aan de waarde van deze Inleiding, met betrekking tot den inhoud op zich zelven beschouwd, daar wij het alleen te doen hebben met het begrip, dat door den schrijver gehecht wordt aan de zaak, over welke wij handelen, en met de methode, welke hij voor de bewerking der stof heeft gekozen [1]). Zijn werk is ook nu op sommige punten nog zeer bruikbaar, en beschouwd in het licht van den tijd waaruit het afkomstig is, niet geheel en al van waarde ontbloot.

1) Dit geldt ook voor het vervolg.

2) J. E. C. SCHMIDT,

Historisch-kritische Einleitung in 's Neue Testament 1).

1. Dat HÄNLEIN's Inleiding, wanneer wij den tijd, waarin zij in het licht verscheen, in aanmerking nemen, niet geheel en al zonder waarde is, blijkt uit eene vergelijking met die van SCHMIDT. Deze heeft volgens ons oordeel zijne taak te ligt geacht, hoewel van de andere zijde moet toegestemd worden, dat hij in sommige opzigten boven HÄNLEIN staat.

Wij zoeken vruchteloos bij SCHMIDT naar eene bepaalde verklaring van hetgeen hem de historisch-kritische Inleiding is. De voorrede geeft evenwel eenig licht. Daar zegt hij: « Auch deshalb hoffe ich nicht getadelt zu werden, dass ich manches ausgeschlossen habe, was man sonst gewöhnlich hierher zieht, was aber gleichwohl nicht hierher gehören dürfte, So z. B. die Untersuchung über den göttlichen Ursprung dieser Bücher. Meiner Ueberzeugung nach hat diese die einzige ihr angemessene Stelle in der Dogmatik. Ueberhaupt suchte ich mich ganz auf dem Standpunkt des Historikers zu erhalten, und habe daher selbst die äusserlichen Rücksichte des Apologeten des Christenthums ganz vermieden." Vragen wij verder, wat hij tot Inleiding brengt, dan antwoordt ons de inhoud van zijn werk: het onderzoek naar de geschiedenis der Schriften van het N. T. en van derzelver tekst. Hij staat op een historisch standpunt. Uit hetgeen hij heeft geleverd maken wij op, dat hij in de Inleiding de geschiedenis wil behandeld hebben van de

1) *Giessen*, 1809. 2 BB.

schriften, welke wij in den kanon van het N. T. bezitten. Daarom sluit hij « het onderzoek naar den goddelijken oorsprong dezer Boeken" buiten de grenzen dezer wetenschap, te meer daar het geloof aan eene goddelijke ingeving (in den zin der oude kerkvaders, alsof God zich van de schrijvers des N. V. bij het vervaardigen hunner schriften op dezelfde wijze bediend had, als de fluitspeler van de fluit, zie Th. I, S. 6,) volgens zijne meening ten gevolge had, dat men niet met de noodige onbevangenheid de geschiedenis dezer boeken onderzocht. Hij staat hierin boven HÄNLEIN, dat hij niet vraagt: wat is hier nuttig en bruikbaar voor den Exegeet en Godsdienstleeraar? maar: wat behoort hier uit den aard der zaak eene plaats te vinden? Daarentegen staat hij daarin bij hem achter, dat hij niet vooraf duidelijk rekenschap gegeven heeft van het oogpunt, waaruit hij de Inleiding meende te moeten beschouwen, aan zijne lezers overlatende, om dit zelf uit te vinden.

2. Hoe heeft SCHMIDT dan op zijn historisch standpunt de gegevene stof behandeld? Het werk is in zes Afdeelingen verdeeld. 1. Over de Schriften des N. T. in het algemeen. (Een woord over het belang dier Schriften, over derzelver gebruik, over het geloof aan eene goddelijke ingeving; over de onderscheiding tusschen Kanonieke en Apocryphe Schriften, over taal en stijl.) 2. Over de Historische Schriften. (Evangelien in het algemeen. Mattheus, Marcus, Lucas. De betrekking tusschen deze drie Evangelien. Over de Evangelien, welke met deze Schriften verwant waren, en nu zijn verloren gegaan. Johannes. Handelingen der Apostelen.) 3. Paulinische Brie-

ven. 4. Algemeene Zendbrieven. 5. Openbaring (of eigenlijk Openbaringen, Apokalypsen, nl. van Johannes en Petrus). 6. Geschiedenis van den tekst der Schriften des N. T. (Oudste Geschiedenis. Ontstaan van Varianten. Recensien van den Tekst. Kritische hulpmiddelen [nl. Vertalingen en Kerkvaders]: in het Westen, in het kerkelijk gebied van Alexandrie en in het kerkelijk gebied van Antiochie. Uitgaven van den Tekst. Verdeeling dezer Boeken in Hoofdstukken. Verzen enz.). Men behoeft onze aanwijzing niet, om bij den eersten oogopslag te zien, hoe hier alle eenheid ontbreekt, en de vorm er niet veel bij gewonnen heeft, dat de schrijver zich een zuiver historisch standpunt heeft gekozen. In de eerste afdeeling vinden wij een allerlei van korte opmerkingen over zaken, van welke de schrijver schijnt begrepen te hebben, dat hij die niet geheel en al met stilzwijgen kon voorbijgaan. Over geschiedenis van de verzameling der H. Schriften des N. T., of over den Kanon, — geen enkel woord, ten zij men zich wil te vrede stellen met het weinige, dat er over kanonieke en apocryphe Schriften in §. 5-7, en met hetgeen er over de verzameling der Evangelien en Paulinische Brieven wordt gezegd. Is de geschiedenis van den Kanon dan geen deel van de geschiedenis der Boeken des N. V.? De behandeling der geschiedenis van eenige Evangelien, die met de kanonieke Evangelien verwant waren, en nu verloren zijn geraakt, in eene Inleiding tot het N. T., is dan alleen te regtvaardigen, wanneer daardoor eenig licht verspreid wordt over de geschiedenis van het ontstaan dezer laatstgenoemden. Maar het Evangelie der Egyptena-

ren, der Hebreën, van Cerinthus, van Justinus, van Tatianus, van Marcion, staan zij werkelijk in zulk eene betrekking tot onze kanonieke Evangelien, — om nu verder niet te vragen, of zij allen werkelijk bestaan hebben, — dat er door het onderzoek naar hunne geschiedenis eenig licht verspreid wordt over die van de Schriften der Evangelisten? SCHMIDT heeft het bij de bloote vooronderstelling laten berusten. Evenmin is het ons duidelijk, waarom in eene historisch-kritische Inleiding over de ondergeschovene Brieven van Paulus (Briefwisseling met Seneca, brief aan de Laodicensen, derde brief aan de Korinthiers) gehandeld wordt, nog minder duidelijk, waarom, nadat er over de Openbaring van Johannes is gesproken, bij wijze van aanhangsel ook aan de Apokalypse van Petrus eene §. wordt gewijd. De zesde afdeeling wordt gezegd de geschiedenis van den tekst te beschrijven; de Vertalingen komen nevens de aanhalingen van kerkelijke schrijvers alleen voor als hulpmiddel voor het wedervinden van den tekst. Wat ten slotte over eenige jongere Apokryphen gezegd wordt, is eene toegift, die zeker met een dankbaar hart moet aangenomen worden. Hier vinden wij weder sporen van die nuttigheids-theorie, welke somtijds vergeet, de vraag zich voor te stellen, wat hier uit den aard der zaak eene plaats behoort te vinden, wat daarentegen buitengesloten moet worden.

Doch zien wij ook het goede niet voorbij. In de tweede afdeeling wordt, nadat er over de Synoptici gehandeld is, hunne verwantschap ter sprake gebragt, bij het Evangelie van Johannes verder onderzocht, welke houding deze Evangelist door het doel, het-

welk zij zich voorstelde, tegenover de Synoptici heeft aangenomen. Dit heeft SCHMIDT in de schikking der stof boven HÄNLEIN vooruit. Maar vraagt men dan verder, of alles grondig is behandeld, dan moeten wij ontkennend antwoorden. Het geheele werk is van het begin tot het einde zeer oppervlakkig, en daarom, wat deszelfs blijvende waarde aangaat, beneden HÄNLEINS Inleiding te plaatsen.

Hieruit volgt, dat SCHMIDT meer beloofd heeft dan gegeven, of laat ons juister spreken, dat hij aan de verwachting niet heeft beantwoord, welke de voorrede voor zijn werk, waarin hij beloofde zich «ganz auf dem Standpunkt des Historikers zu erhalten," den lezer van hem moet doen koesteren. Het is mogelijk, dat hij een voorgevoel gehad heeft van hetgeen de Inleiding tot de Schriften des N. V. eigenlijk behoorde te zijn, maar dat dit voorgevoel zeer flaauw en onbestemd geweest is, blijkt uit de vergelijking van hetgeen hij heeft geleverd en van de wijze waarop hij de stof heeft behandeld, met het stilzwijgen, hetwelk hij bewaard heeft, omtrent zijne denkbeelden over het begrip en de grenzen der zoogenaamde Inleidingswetenschap.

3) L. BERTHOLDT,

Historisch-kritische Einleitung in sämmtliche Kanonische und Apocryphische Schriften des Alten und Neuen Testaments 1).

1. Even als HÄNLEIN meent BERTHOLDT een onderscheid te moeten maken tusschen zulk eene Inleiding tot de Bijbelsche Schriften, welke alles behandelt,

1) *Erlangen*, 1812 - 1819. 6 BB.

wat noodig is om de H. Schriften goed te leeren verstaan, en zulk eene, welke zich meer in het bijzonder bepaalt bij den vorm en den algemeenen inhoud dier Schriften, voor zoover deze op hunne bestemming en op het doel waarmede zij vervaardigd zijn eenige betrekking heeft. De Inleiding tot de H. Schriften in dien algemeenen zin opgevat, zoude eigenlijk den Exegeet geheel op de hoogte moeten plaatsen, waarop hij zich moest bevinden, om zijn werk te kunnen beginnen, (Zie I. §. 10.) De Inleiding in eenen engeren zin wendt hare oogen geheel af van den inhoud der Schrift als zoodanig, (« von dem Detail des Inhalts der biblischen Schriften abstrahirt man ganz und berücksichtiget ihn nur im *Allgemeinen*, sofern er nämlich zur Erforschung der Bestimmung und des Zweckes der biblischen Schriften in Betrachtung gezogen werden muss;") de inhoud is slechts hulpmiddel, om tot zekerheid te komen omtrent de bestemming dier Schriften en het doel waarmede zij geschreven zijn. Men bepaalt zich dan alleen tot datgene, wat op *de uitwendige en inwendige geschiedenis* der bijbelsche Boeken, in hun geheel en afzonderlijk beschouwd, betrekking heeft. Hier wordt een onderzoek ingesteld naar de benaming en het ontstaan der bijbelsche Schriften en hunne vereeniging tot een geheel, (« zu ihrem Partialganzen," zegt BERTHOLDT, omdat hij de Kanonieke en Apocryphe Boeken des O. en de Kanonieke Boeken des N. V. gezamenlijk bedoelt;) de taal, waarin zij oorspronkelijk zijn opgesteld; hunne oorspronkelijke en tegenwoordige gedaante, zoowel in hun geheel als in de bijzondere deelen, de wijze, waarop zij van

den tijd van hun ontstaan af tot op onzen tijd toe zijn voortgeplant en ons zijn overgeleverd, en de hulpmiddelen, door welke zij weder tot hunne oorspronkelijke gedaante kunnen teruggebragt worden; naar de schrijvers, de aanleiding tot hunne vervaardiging, hunne bestemming en het doel, waarmede zij geschreven zijn, den tijd en de plaats van hun ontstaan of van hunne uitgave, hunnen oorspronkelijken en tegenwoordigen omvang. (Zie §. 11.) Het gezigtspunt, waaruit BERTHOLDT de Inleiding tot de Schriften des O. en N. V. beschouwt, is derhalve historisch; de Inleiding bepaalt zich bij hem tot datgene, wat betrekking heeft op de *geschiedenis der Bijbelsche Schriften.* Door dit gezigtspunt zijn ook de grenzen dezer wetenschap, d. i. haar inhoud bepaald.

Nu is het slechts de vraag, of wij het voor eene onverschillige zaak kunnen houden, dat de geschiedenis der kanonieke en apocryphe Schriften des O. V. en des N. V. vereenigd wordt, en of wij er niet op moeten aandringen, dat de Inleiding tot de Schriften des O. V. (onverschillig of men de Apocryphen mede rekent,) worden gescheiden van de Inleiding tot de Schriften des N. V. BERTHOLDT vindt geen de minste zwarigheid in beider vereeniging. In de voorrede voor zijn werk zegt hij: « Die Verkürzung des Aufenthalts der Studierenden auf Akademien hat schon längst die Zusammenziehung verwandter Lehrgegenstände und vereinfachte Lehrmethoden nothwendig gemacht. Deswegen musste auch ich schon seit drei Jahren die Einleitung in das N. T. und in die Kanonischen und Apocryphischen Schriften des A. T. in

Verbindung mit einander vortragen. Eine blosse Aneinanderreihung dieser zwei, oder wenn man will, drei Lehrfächer durfte und konnte nicht Statt finden, weil das unnöthige Wiederholungen herbeigeführt und auch manche Verwirrungen veranlasst haben würde. Es musste der ganze Lehrstoff zusammengeworfen und eine Einheit daraus formirt werden. Diess liess sich auch leicht thun, da kein in der Sache liegender Grund vorhanden ist, die Kanonischen Schriften des A. und N. T. und die Apokryphen von jenem als drei zu isolirende Theile zu betrachten." — Welke krachtige beweegredenen voor de vereeniging van zoo verschillende elementen! Wij gaven de woorden van BERTHOLDT in hun geheel, omdat zij ons de ware oorzaak van de vereenigde behandeling der Inleiding tot het O. en N. T. zoo duidelijk te verstaan geven. Niet de aard der zaak, niet de inwendige eenheid der stof, maar eene geheel toevallige oorzaak, kortere duur van de studie aan de Academie en daaruit voortvloeijende noodzakelijkheid om het academisch onderwijs daarnaar in te rigten, heeft de aanleiding gegeven tot de zamenvoeging van hetgeen niet moest vereenigd worden. Wel schrijft BERTHOLDT: »es musste der ganze Lehrstoff zusammengeworfen und eine Einheit daraus formirt werden," — maar welk eene eenheid is er te voorschijn gekomen! Is er dan geen in den aard der zaak liggende grond voorhanden, waarom men de kanonieke en apokryphe Schriften des O. V. en de Boeken des N. V. als drie op zich zelf staande deelen moet beschouwen? Heeft BERTHOLDT gelijk, als hij zegt, dat het alleen kerkelijk-dogmatische oorzaken zijn, waaraan die afgezonderde beschouwing de-

zer drie deelen is toe te schrijven? Omdat wij de Boeken des O. V., zoowel de kanonieke als de apokryphe, met die des N. V. in één en hetzelfde boekdeel vereenigd in handen hebben, kan daarom ook de *geschiedenis* van de kanonieke Schriften des O. T., van deszelfs apokryphe Schriften, en van de Schriften des N. V. vereenigd worden? Zeker wel op dezelfde wijze, waarop men alles kan vereenigen, namelijk geheel uitwendig, maar geenszins inwendig, niet zoo, dat er eenheid in het geheel is, en alles door één beginsel geleid wordt. De geschiedenis van het O. T. is nu eenmaal eene geheel andere, dan die des N. T. De geschiedenis der apokryphe Schriften des O. T. heeft geen punt van overeenkomst met de geschiedenis van de Boeken des N. V. Daarom, en niet omdat de apokryphe Boeken des O. T. bij de Roomsch-Katholijken minder gezag dan de Schriften des O. en N. V., en bij de Protestanten in het geheel geen kerkelijk gezag hebben, kan hunne geschiedenis niet in vereeniging met die der Schriften des O. en N. V. behandeld worden. Al wat hij verder zegt, al was het ook op zich zelf waar, het kan op geenerlei wijze de vereeniging der Inleiding tot de kanonieke en apokryphe Schriften des O. T. met die des N. T. regtvaardigen. « An sich selbst" zegt hij « bilden diese drei Bücherklassen ein literarisches Nationalganzes;" dit zij zoo; daaruit volgt evenwel niets anders, dan dat de geschiedenis van elk dezer klassen van Schriften evenveel belang inboezemt. Verder: « auf diese Weise wird es auch erst möglich, die allgemeinen Gesichtspuncte zu fixiren, unter welche die biblischen Bücher gestellt werden müssen, um ihre ge-

meinsamen Eigenthümlichkeiten in ihrer natürlichen Beziehung auf einander im deutlichsten Lichte zu erkennen, und in ihren nativen Geist einzudringen." Dit kon even goed bereikt worden door eene afzonderlijke behandeling van de Geschiedenis dezer drie klassen van schriften, en wat hij hier zegt bewijst weder niets meer dan de noodzakelijkheid, om de Geschiedenis van de kanonieke Schriften des O. en N. T., zoowel als van de apokryphe Boeken des O. T., naauwlettend te behandelen. Immers door de Geschiedenis dezer drie klassen van schriften afzonderlijk te beschouwen en daarna te vergelijken, en niet door de geschiedenis dezer drie klassen in een en hetzelfde werk te vereenigen zal men verkrijgen, wat BERTHOLDT geven wil. Doch genoeg, om te doen zien, dat de vereeniging van de Inleiding tot het O. T. met die tot het N. T. beter moet gemotiveerd worden, dan zulks door BERTHOLDT is geschied, zal men in die vereeniging kunnen berusten.

2. Thans wenden wij onze oogen tot de Bertholdtsche methode. Wij zullen daarin de wonderlijkste vermenging zien van orde en wanorde. Hetzij de Inleiding tot de bijbelsche schriften als een geheel of als Inleiding tot de schriften des O. en N. V. afzonderlijk behandeld worde, zij splitst zich, volgens BERTHOLDT, altijd in twee deelen. De *algemeene* Inleiding omvat algemeene onderzoekingen, welke op die schriften als een geheel beschouwd betrekking hebben. Daarin wordt eerst gehandeld over de algemeene en de bijzondere benamingen (het eerste met het oog op den geheelen Bijbel, het laatste met het oog op de drie afzonderlijke hoofdklassen), vervolgens over de vorming dezer Schriften tot een geheel. Daarna

worden de vragen beantwoord: hoe is de tekst dezer Boeken van het oogenblik af, waarin zij zijn opgesteld, zoowel wat deszelfs uiterlijken vorm, als wat zijn innerlijk wezen of wat zijne substantieele gesteldheid betreft, en eindelijk door welke middelen is die tekst tot op onze dagen voortgeplant? De algemeene Inleiding tot al de kanonieke Boeken des O. en N. T. en tot de apokryphe Boeken des O. V. is nu verdeeld in twee Hoofdstukken. Het *eerste Hoofdstuk* splitst zich in twee afdeelingen. 1. *Onomatologie.* (Over de benamingen der kanonieke en apocryphe schriften in den Bijbel.) 2. *Genesiologie.* (Geschiedenis van hunne vorming tot een geheel.) Het *tweede hoofdstuk* (Geschiedenis van den tekst der kanonieke en apocryphe Schriften des O. en N. T.) is verdeeld in drie afdeelingen: 1. *Formeele tekstgeschiedenis* (Gesch. der uitwendige vormen van den uitwendigen tekst des Bijbels.) 2. *Materieele tekstgeschiedenis.* (Gesch. der veranderingen in het wezen of de substantie van den bijbelschen tekst.) 3. *Diplomatische Geschiedenis van den bijbelschen tekst.* (Gesch. der oorkonden van den bijbelschen tekst: 1. van de Handschriften des O. en N. T.; 2. van de oude Vertalingen; 3. van de aanhalingen uit het O. en N. T. bij oude Joodsche en Christelijke Schrijvers.) De *bijzondere* Inleiding beschouwt volgens BERTHOLDT elk boek afzonderlijk, en vraagt naar den Schrijver, de aanleiding tot het ontstaan van het geschrift, deszelfs bestemming en doel, tijd en plaats van deszelfs vervaardiging of uitgave, taal waarin het oorspronkelijk is opgesteld, aanleg van het geschrift, eigenaardig karakter en integriteit. Daar hij de kanonieke en apokryphe

Schriften des O. en N. T. onder het gezigtspunt van een literarisch nationaal- geheel (» eines literarischen Nationalganzen") heeft opgenomen, moest hij bij deze bijzondere onderzoekingen de banden der gewone volgorde dezer schriften in den Kanon verbreken. (» So mussten bei diesen speciellen Untersuchungen die Fesseln der gewöhnlichen Folge der Bücher im Kanon zerbrochen werden".) De orde van behandeling is nu deze: *Eerste klasse.* Historische Boeken. (Pentateuch — Rigteren, Samuel — Nehemia, het apokryphe Boek van Esra, de drie boeken der Makkabeën, de vier Evangelien; de Handelingen der Apostelen.) *Tweede klasse.* Poëtische Boeken. 1° Afdeeling. Boeken der prophetische Poëzy. (Jesaja, Jeremia, Ezechiël, Daniël, de apocryphe Appendix tot Daniël, [het gebed van Asariah, het gezang der drie mannen in den gloeijenden oven, de geschiedenis van Bel en den Draak te Babel, de geschiedenis van Susanna,] Hosea — Obadja, Micha — Maleachi, het boek Baruch en de Brief van Jeremia, de Apokalypse van Johannes.) 2° Afdeeling. Psalmodische Boeken. (De vijf boeken der Psalmen.) 3° Afdeeling. Boeken der philosophische Poëzy. (Job, Spreuken, Prediker, het boek der Wijsheid, Jezus Sirach.) 4° Afdeeling. Boeken der elegische Poëzy. (Klaagliederen van Jeremia.) 5° Afdeeling. Boeken der romantische Poëzy. (Ruth, Jona, Esther, de stukken in Esther, Tobias, Judith.) 6° Afdeeling. Boeken der erotische Poëzy. (Hooglied van Salomo.) *Derde klasse* Epistolarische Schriften in den vorm van Brieven. 1° Afdeeling. Encyclische Brieven. (Brief aan de Galaten, aan de Ephesen, aan de Hebreën,

van Jacobus, de twee brieven van Petrus, de brief van Judas, de eerste brief van Johannes.) 2° Afdeeling. Bijzondere Zendbrieven. 1° Soort. Brieven aan geheele gemeenten of gemeenschappelijke vereenigingen. (» Schreiben an ganze Corporationen oder gesellschaftliche Vereine". Brieven aan de Romeinen, Korinthen, Philippensen, Kolossensen, Thessalonisensen.) 2° Soort. Brieven aan enkele Personen (aan Philemon, Timotheus, Titus, detweede en derde brief van Johannes.)

Wie bewondert niet met ons de systematische orde in dezen systematisch verwarden chaos? Wie zoude kunstmatiger bijeenvoeging van gelijksoortige bestanddeelen met gewelddadiger van een rukking van hetgeen niet moest gescheiden worden, in behagelijker vorm kunnen vereenigen, voorondersteld namelijk, dat men het met BERTHOLDTS beschouwingswijze in alles of ten minste in de hoofdzaken eens was? Zijne wijze van verdeeling heeft op zich zelve beschouwd veel aantrekkelijks, maar aan de geschiedenis der kanonieke Boeken des O. V., aan de geschiedenis der Apokryphen des O. V. en aan de geschiedenis der Boeken des N. V. is geen regt wedervaren, is geweld gepleegd. De verdeeling der Inleiding in algemeene en bijzondere laten wij in hare waarde; wat daarin behandeld wordt verdient daar eene plaats. Alleen zouden wij meenen, dat in het tweede Hoofdstuk (Tekstgeschiedenis) de diplomatische tekstgeschiedenis vóór de materieele tekstgeschiedenis had moeten behandeld worden. Maar welk eene verwarring is er ontstaan door de vereeniging van de Inleiding tot het O. T. met die tot het N. T. en van beide met die tot de apokryphe Schriften des O. T.! De *Genesiologie* behandelt de

geschiedenis van den kanon, eerst des O. T. tot na den tijd van Nehemia, dan in vereeniging met de Apokryphen (Palestijnsche en Alexandrijnsche kanon), daarna van het N. T., even alsof die geschiedenis één doorloopend geheel was. In de tekstgeschiedenis wordt op dezelfde wijze alles dooreengemengd en van een gescheurd. Men denke zich slechts deze volgorde der §§: 39. Grondtaal des O. T. 40. Hebreeuwsche taal. 41. Oost-arameesche taal. 42. Grondtaal der Apokryphen des O. T. 43. Grondtaal des N. T. 44. De hypothese van eene schriftelijke ternederstelling in de latijnsche taal van alle of ten minste van eenige Boeken des N. T. 45. De Hypothese van een koptisch origineel van Marcus Evang. 46. Eenige schriften des N. T. zijn oorspronkelijk in het Chald.-Syr. landsdialect van Palestina geschreven. 47. Eigenaardig karakter der Grieksche taal van het N. T. 48. Oudere letters der Hebreën. 49. Nieuwere letters der Hebreën, Chald. quadraatschrift. 50. Letters, met welke de Apokryphen des O. T. oorspronkelijk geschreven zijn. 51. Letters met welke de Boeken des N. T. oorspr. geschreven zijn; unciaal- en cursiefschrift. 52. Hebreeuwsche vocaal-teekens. 53. Hebreeuwsche accenten enz. 54. Scriptio continua. 55 en 56. Gesch. der interpunctie in het N. T. 57. Oorsprong der accentuatie en spirituatie in het N. T. 58. Algemeene verdeeling der kanonieke Boeken des O. T. enz. enz. Natuurlijk wordt dan vervolgens de geschiedenis der *tekstkritiek* van het O. T. (daarbij ook eene §. voor de Apocryphen) en van het N. T. op dezelfde wijze bij elkander gevoegd; natuurlijk vindt men dan verder in eene en dezelfde onderaf-

deeling de HSS. opgegeven voor het O. T., voor de Apokryphen, en voor het N. T.; natuurlijk gaat alles denzelfden gang bij de vertalingen en aanhalingen uit het O. T., uit de Apokryphen en uit het N. T. bij oude schrijvers. Dat op die wijze zeer gemakkelijk een overzigt over de geschiedenis van den kanon, van den tekst en van de tekstkritiek des N. T. kan verkregen worden, is zeer duidelijk!! — En de bijzondere Inleiding, welke curiositeiten levert zij niet op! De vier Evangeliën tot dezelfde klasse gebragt, als waarin behalve eenige kanonieke Boeken des O. T. ook het Apokryphe of derde boek van Esra eene plaats vindt; de Openbaring van Johannes in gezelschap van den apokryphen Appendix tot Daniël, als daar is, de geschiedenis van Bel en den Draak te Babel enz. Had de schrijver zijne classificatie op al de Boeken des O. en N. Verbonds willen toepassen, hij had dan toch het O. en N. T. afzonderlijk, elk op zichzelf en in zijn geheel kunnen beschouwen. Maar nu, welk eene tusschenruimte tusschen de historische boeken des N. T. (de wederzijdsche betrekking der Synoptici en hunne bronnen worden hier ter sprake gebragt voor dat zij elk afzonderlijk beschouwd zijn,) en de Brieven. En hoe is bij deze laatsten alles dooreengeworpen! Eenige Paulinische Brieven met den brief van Jacobus, met twee van Petrus, met dien van Judas en den eersten van Johannes. De tweede en derde van Johannes komen eerst ter sprake, nadat eenige Paulinische Brieven (en ook deze weder in twee groepen gedeeld), behandeld zijn. Ware het niet beter geweest, de brieven des N. T. te rangschikken naar de personen,

door wie zij geschreven zijn, dan naar de personen *aan* wie zij gerigt zijn? Immers is het eerste, niet het laatste de hoofdzaak, en daarom moet het eerste de grond der classificatie zijn, niet het laatstgenoemde. Door de Bertholdtsche rangschikking treedt de persoon, die den brief geschreven heeft, en dien begeeren wij toch in de eerste plaats te kennen, geheel op den achtergrond. Ja, BERTHOLDT heeft de banden, waardoor de verzameling der Schriften des O. T. en die der Schriften des N. T. bijeengehouden wordt, verbroken; maar niet alleen dit, hij heeft de Geschiedenis van de Schriften des O. T. zoowel als de Geschiedenis van de Schriften des N. V. geheel fragmentarisch behandeld, en door de versnippering der stof veel van het voordeel weggenomen, dat anders uit zijne verdeeling zoowel voor de Inleiding tot het O. T. als voor de Inleiding tot het N. T. had kunnen getrokken worden.

4.) J. G. EICHHORN,

Einleitung in das Neue Testament 1).

1. Over EICHHORN kunnen wij met een enkel woord volstaan. Geen enkelen wenk vinden wij bij hem over het begrip der zaak. Vragen wij, wat hem de Inleiding is, dan moeten wij uit hetgeen hij heeft geleverd opmaken, dat hij daarin eene geschiedenis van de oude Christelijke literatuur gezien heeft. Immers opent hij zijn werk met een onderzoek naar de oudste Evangelien (namelijk naar dat van de Hebreën, van Marcion, naar Justijns ἀπομνημονεύματα, naar het Evangelie van Cerinthus, de Harmonie van Tatianus, de Evangelien der Apostolische Vaders,) en komt tot

1) *Leipzig*, 1804-1827. 5 BB.

het besluit, dat onze vier Evangeliën tot op het einde der tweede eeuw niet zijn gebruikt geworden, maar in plaats daarvan eenige schriften, die daaraan verwant waren en daarna zijn verloren geraakt. Hij leidt den oorsprong van al deze Schriften af uit een » Urevangelium.” Daarop volgt de ontwikkeling zijner bekende hypothese. Na al de boeken des N. V. afzonderlijk beschouwd te hebben volgt het onderzoek naar de geschiedenis van het N. T. in zijn geheel. Wij vinden in EICHHORNS Inleiding de zaken geregeld en zuiver historisch behandeld. Wij bedoelen dit evenwel niet in dien zin, alsof hij altijd de geschiedenis had laten spreken. Het is bekend, op hoevele gissingen hij gebouwd heeft, als waren zij historische getuigenissen. Maar hij is en blijft historicus, daar hij in zijn onderzoek niets heeft opgenomen, wat geene plaats behoorde te vinden in eene Inleiding tot de Schriften des N. V. Hij spreekt daarom alleen in zooverre van oudere, dat is, niet kanonieke Evangelien of historische Schriften, als zij moeten geacht worden invloed gehad te hebben op het ontstaan der Synoptici; en is het waar, wat hij dienaangaande in het midden brengt, dan kon hij niet anders dan daarmede zijn historisch onderzoek beginnen.

2. Wat de methode van behandeling betreft, EICHHORN verdeelt de Inleiding in twee deelen, waarvan het eerste de bijzondere Inleiding, het tweede de algemeene Inleiding bevat. Niet ten onregte zegt hij in de voorrede: « Bey einer umgekehrten Ordnung hätte es scheinen können, als gründeten sich die Resultate auf eine Reihe blosser Vermuthungen, und ermangelten bündiger Beweise; auf dem eingeschla-

genen Wege hingegen werden aufmerksame Leser von selbst früher auf dieselben kommen, als sie von mir können beygebracht werden, und ich werde nicht in den Verdacht gerathen, als hätte ich nur, um neu zu scheinen, unerweisliche Sätze aufgestellt." Indien men eenmaal de Inleiding in eene algemeene en bijzondere splitst, is het zeker beter, met EICHHORN de bijzondere voor de algemeene te laten gaan, dan met HÄNLEIN de algemeene voor de bijzondere; en wat EICHHORN tot verdediging van deze zijne methode bijbrengt zal wel door iedereen toegestemd moeten worden. De wijze, waarop hij de stof der *bijzondere* Inleiding behandelt, is zeer geleidelijk; eerst spreekt hij over de Synoptici afzonderlijk en in betrekking tot elkander, (met de zeker niet bemoedigende aanmerking ten slotte: «Eben darum besteht das ganze Verdienst, das sich die historische Forschung um die äussere Geschichte der drey ersten Evangelien erwerben konnte, blos in einem negativen Gewinn, blos in der Darstellung der Nichtigheit der über sie vorhandenen Sagen;") daarna over de Handelingen der Apostelen en de Schriften van Johannes, de Openbaring hieronder mede gerekend, vervolgens over de Paulinische Brieven, eindelijk over de Algemeene Zendbrieven. De *algemeene* Inleiding is in drie afdeelingen verdeeld. 1. Belangrijkheid des N. T., bewaring, verzameling, kanoniciteit, echtheid en eigenaardigheid der taal, waarin deze Schriften zijn opgesteld. 2. Geschiedenis van den tekst der Schriften des N. V. (oorspronkelijke uitwendige gedaante; veranderingen daarin; hierbij over de Recensien van den tekst). 3. Hulpmiddelen voor de kritische bearbeiding van het N. T. (Verta-

lingen, Kerkvaders, Handschriften, Uitgaven, Conjecturen). Hier missen wij weder eenheid in de volgorde en bijeenvoeging der zaken. De eerste afdeeling bevat veel wetenswaardigs, maar waarom dit juist in eene en dezelfde afdeeling bij een is gevoegd, daar het vreemdsoortige bestanddeelen zijn, die wel konden bijeengevoegd, maar niet vereenigd, en waarin geene eenheid kon gebragt werden, dit blijft een raadsel. Daarentegen is de derde afdeeling ten onregte van de tweede gescheiden; zij had daarvan een onderdeel moeten uitmaken. Het is waar, door de zeer uitvoerige geschiedenis van de oude vertalingen des N. T. is de derde afdeeling zoo groot in omvang geworden, dat zij bezwaarlijk met de tweede kon worden vereenigd, zonder de symmetrie des geheels te verbreken. Maar waarom zoo uitvoerig over de vertalingen gehandeld, wanneer men haar alleen beschouwt als hulpmiddelen voor het wedervinden van de oorspronkelijke lezing? Bij EICHHORN is het hoofdstuk over de oude overzettingen inderdaad eene geschiedenis van de wijze, waarop de Schriften des N. V. onder de volken, die de Grieksche taal niet gebruikten, zijn ontvangen en bekend geworden. Waarom dan evenwel niet liever de geschiedenis der vertalingen bepaaldelijk en opzettelijk uit *dit* oogpunt beschouwd?

EICHHORNS Inleiding is, wat den inhoud betreft, een werk van blijvende waarde, eene eervolle getuigenis afleggende van de geleerdheid des schrijvers; maar van de zijde der kunst beschouwd, het oog meer bepaald op den vorm gerigt, dan heeft het nog vele gebreken, van welke men zich niet kon bevrijden, zoolang men niet regt helder tot bewustheid was ge-

komen van hetgeen eigenlijk eene Inleiding tot de Schriften des N. V. behoort te zijn.

5). J. L. HUG,

Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments 1).

1. Evenmin als EICHHORN heeft HUG zich opzettelijk over het begrip van Inleiding uitgelaten, en daar hij met kleine afwijkingen dezelfde zaken behandeld en zich dezelfde grenzen gesteld heeft, mogen wij het er voor houden, dat hij in zijne Inleiding heeft bedoeld eene geschiedenis te geven van hetgeen er voorgevallen is met de Schriften des N. V. Door verloop van tijd is de stof, welke in de Inleiding behandeld werd, als het ware stereotyp geworden; men schijnt er zelfs niet aan gedacht te hebben, om zich af te vragen, ten minste om er den lezer rekenschap van te geven, door welke beginselen men zich bij de bewerking en uitgave van eene Inleiding tot de Schriften des N. V. heeft laten besturen.

2. Ook HUG verdeelt de Inleiding in eene algemeene en eene bijzondere, maar wijkt daarin van EICHHORN af, dat hij niet even als deze de bijzondere Inleiding vóór de algemeene plaatst. De *algemeene* Inleiding handelt in negen hoofdstukken: 1. Over den ouderdom en de echtheid van de Schriften des N. V. (namelijk als één geheel beschouwd). 2. Over de geloofwaardigheid dezer Schriften (in eenige aanmerkingen, bl. 101 - 105). 3. Over schrijfmateriaal, uitgave, ondergang der autographa, verzameling der Boeken en Kanon. 4. Over de Geschiedenis van den

1) *Stuttgart und Tübingen*, 1826. 3e verb. und verm. Aufl. 2 BB.

tekst, in drie tijdperken. 5. Over de Geschiedenis der minder belangrijke (ausserwesentlichen) veranderingen, welke in de Boeken des N. T. hebben plaats gehad. 6. Over de Handschriften. 7. Over de Uitgaven van het N. T. 8. Over de Vertalingen van het N. T. 9. Over de grondregelen der (tekst-) kritiek. — De *bijzondere* Inleiding is in deze drie hoofdstukken verdeeld. 1. de Historische Boeken des N. T. (Bij het Evangelie van Johannes wordt te gelijk over de drie algemeene Zendbrieven gehandeld.) 2. De brieven van Paulus. 3. De algemeene Zendbrieven. (De eerste brief van Johannes wordt nu met stilzwijgen voorbijgegaan, de tweede en derde daarentegen nogmaals ter sprake gebragt. Ook over de Openbaring van Johannes wordt ter dezer plaatse gehandeld.) — Laten wij nu onze oogen weiden over de zaken, die in de algemeene Inleiding behandeld zijn, dan zoeken wij wederom vruchteloos naar eene geregelde volgorde, naar eenheid in de behandeling. De hoofdstukken staan afgezonderd nevens elkander. Geen leidend beginsel heeft hier aan elk derzelve zijne vaste plaats aangewezen. Het zesde hoofdstuk over de Handschriften had zeer wel met het derde onder ééne rubriek kunnen gebragt worden, terwijl in het derde eene scheiding had behooren gemaakt te worden tusschen datgene wat op schrijfmateriaal enz., en datgene wat op den Kanon van de boeken des N. V. betrekking heeft. Het derde hoofdstuk is nu eene bijeenvoeging van geheel ongelijksoortige deelen. Te meer had aan de geschiedenis van den Kanon een afzonderlijk hoofdstuk mogen gewijd worden, daar vroeger aan eenige aanmerkingen over de geloofwaardig-

heid dezer Schriften, (Bemerkungen in Beziehung auf die Glaubwürdigkeit dieser Schriften), welke eene ruimte van vijf bladzijden innemen, een afzonderlijk hoofdstuk was toegewijd. Evenzoo zouden wij het vijfde hoofdstuk liever met het eerste gedeelte van het derde vereenigd, en als één doorloopend geheel behandeld hebben gezien. Het negende hoofdstuk had bovendien in het vierde ingevlochten, en bij wijze van resultaat des onderzoeks naar de geschiedenis van den tekst, als slot daaraan toegevoegd kunnen worden. Immers was er ongetwijfeld meer eenheid in het geheel gekomen, als de stof op deze wijze was verdeeld: 1. Ouderdom, echtheid en geloofwaardigheid van de Schriften des N. V. (hierdoor valt het tweede hoofdstuk weg, dat de symmetrie geheel en al verstoort, en op zich zelf eigenlijk geene goede houding heeft). 2. Verzameling dezer Schriften, Kanon. (Wat nug laat voorafgaan over schrijfmateriaal, uitgave en ondergang der autographa, staat toch minder met de geschiedenis van de verzameling der boeken des N. V. d. i. van den Kanon in verband, dan met de geschiedenis van den tekst.) 3. Geschiedenis van den tekst. (Hierbij moet dan gevoegd worden al wat hij over uitwendige geschiedenis van den tekst gezegd heeft, met het negende hoofdstuk hetzij als bijvoegsel, hetzij als resultaat van het geheel.) 4. Handschriften en Uitgaven des N. T. 5. Vertalingen. Door deze verandering in de rangschikking der zaken is er wel geene volmaakte eenheid, maar toch eenige meerdere vereeniging van het gelijksoortige en scheiding van het ongelijksoortige tot stand gebragt. Wij voor ons verkiezen eene geheel andere methode, maar wilden nu

slechts aanwijzen, dat, ook al behoudt men de groepen, welke HUG heeft te zamen gesteld, de Inleiding toch niet noodzakelijk behoefde te gelijken op eene *indigesta moles.* — Op de bijzondere Inleiding hebben wij alleen dit aan te merken, dat er over de brieven van Johannes in het hoofdstuk over de historische boeken en over de Openbaring van Johannes in dat over de Algemeene Zendbrieven gehandeld wordt. Tot verdediging van het eerstgenoemde kan wel is waar gezegd worden, dat de beschouwing van den eersten brief te gelijk met het Evangelie van Johannes noodig was, om over de geschiedenis van dit laatste meer licht te verspreiden, maar waarom dan den tweede en derden brief gedeeltelijk in het eerste, gedeeltelijk in het derde hoofdstuk ter sprake gebragt, en over den eersten brief in het derde hoofdstuk geen enkel woord? De plaatsing van den « Anhang von einigen bestrittenen Stücken in den Werken der Evangelisten," tusschen het onderzoek naar de geschiedenis der vier Evangelien en der Handelingen, verwekt zeker insgelijks altijd eenige bevreemding. Waarom die bestredene stukken (Matth. I en II, Marc. XVI: 9-20, Joh. XXI.) niet gevindiceerd bij het onderzoek naar de Integriteit dier Evangelien? Waarom juist alleen over deze stukken, en ook niet over andere b. v. over Joh. VII: 53—VIII: 11. gehandeld? 1)

In één woord, aan schoonheid van vorm, aan de kunst van rangschikking der stof is niet gedacht. De methode is veronachtzaamd, hetgeen echter eenigzins vergoed wordt door de zorg, met welke de zaken behandeld

1) Vooral; omdat er afzonderlijk gesproken wordt over Marc. XVI: 9-20.

zijn, eene eigenschap van dit werk, waardoor niemand het tot heden toe als geheel overtollig op den achtergrond heeft kunnen schuiven.

6.) W. M. L. DE WETTE,

Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testaments [1]).

ZWEITER THEIL.

Die Einleitung in das N. T. enthaltend.

1. DE WETTE heeft de Inleiding tot het O. T. (doch op eene andere wijze dan BERTHOLDT zulks gedaan heeft,) vereenigd met de Inleiding tot het N. T., en het eerste deel met eene § begonnen over het begrip van Bijbelsche Inleiding. Wij behoeven derhalve niet, even als bij sommige zijner voorgangers, slechts te *gissen*, welk denkbeeld hij zich van deze wetenschap gevormd heeft; wij hooren hem daarover aldus spreken: « Unter dem Namen: *Einleitung in die Bibel* (*introductio s. isagoge in scripturam sacram*) oder *Einleitung ins A. T., ins. N. T.*, hat man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendige *Vorkenntnisse*, sowohl in Schriften als akademischen Vorträgen als ein Ganzes zusammenzustellen, welches zwar eines wahren wissenschaftlichen Princips und nothwendigen Zusammenhangs entbehrt, jedoch durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtlichen Verhältnisse und Eigenthümlich-

1) 1r B. *Berlin*, 1840. 5e verb. und verm. Ausg. 2r. B. 1842. 4e verb. und verm. Aufl.

keiten der biblischen Bücher, sowohl der ganzen Sammlung als der einzelnen, ziemlich genau von andern, ehedem damit zusammengeworfenen, zur Schriftforschung gehörigen Disciplinen, als *der biblischen Historie* (Kirchengeschichte des A. und N. T.) und der *biblischen Archäologie*, nebst *biblischer Geographie* und *Chronologie* (welche man *exegetische Hülfswissenschaften* nennen kann) und der *biblischen Hermeneutik* unterschieden wird, und sich zur letztern und zur *Exegese* selbst als eigentlich einleitend verhält, desswegen aber auch mit ihr mehr als mit jenen erstern zusammenläuft." In den grond beschouwd is alzoo DE WETTE's standpunt nagenoeg hetzelfde, als dat van HÄNLEIN; alleen onderscheidt de eerste zich daarin van de laatste, dat deze zich van zijn standpunt niet zoo helder bewust is, als gene. De Inleiding is voor DE WETTE eene door geen leidend beginsel tot ware eenheid gebragte verscheidenheid van zaken, welker behandeling den exegeet moet in staat stellen, om zich op het regte standpunt te plaatsen, en hem de voor zijnen arbeid noodwendige historische bouwstoffen moet aan de hand geven. Door de Inleiding uit zulk een oogpunt te beschouwen, door daarin als het ware een magazijn te zien, waarin de exegeet alles kan vinden, wat hij noodig heeft, kon het niet anders, of DE WETTE moest te vergeefs zoeken naar eenen noodwendigen zamenhang der enkele deelen. Echter verwondert het ons, dat hij — in plaats van de Inleiding, door de betrekking, welke zij heeft op de geschiedenis en de geschiedkundige eigenaardigheid der bijbelsche boeken, zoowel in hun geheel als elk op zich zelf beschouwd, van andere wetenschappen te

onderscheiden, — daarin niet liever de geschiedenis der bijbelsche boeken zelve gezien heeft, waardoor zij uit den aard der zaak een wetenschappelijk beginsel zoude gehad, en daarin niet langer een noodwendige zamenhang der enkele deelen zoude ontbroken hebben. Men heeft te veel gevraagd naar het nut van eene bijbelsche Inleiding, dit nut te veel op den voorgrond gesteld, en daaruit haar wezen en karakter afgeleid. Maar *omdat* de Inleiding den exegeet het ware oogpunt aanwijst, waaruit hij den Bijbel moet beschouwen, *omdat* de Inleiding den exegeet menig hulpmiddel aan de hand geeft tot juiste verklaring der Schrift, daarom bestaat haar wezen nog niet daarin, dat zij een amalgama is van « gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendige Vorkenntnisse;" daarom kan zij wel iets meer zijn, dan eene hulpwetenschap, daarom behoeft haar nog geen wetenschappelijk beginsel, nog geen inwendige zamenhang te ontbreken. Men beproeve het slechts, de Inleiding om haar zelfs wil te behandelen, het nut dat zij aanbrengt zal er niet door verminderen en de eenheid in de orde en wijze van bewerking zal er zeer veel bij winnen. Maar hoe is het mogelijk, dus vragen wij, dat DE WETTE in de Inleiding zoo weinig zamenhang heeft kunnen vinden en brengen, daar hij den omvang der wetenschap, de grenzen welke hij haar stelt, tracht te bepalen door de beantwoording der vraag: Wat is de Bijbel, en hoe is hij geworden wat hij is? (Zie §. 2.) Ligt het dan niet in den aard der zaak, dat de lotgevallen der H. Schrift de stof zijn, welke de Inleiding behandelt, en zou dit onderzoek

dan door geen wetenschappelijk beginsel geleid, zou in deze geschiedenis geene eenheid en zamenhang gebragt kunnen worden? Had hij nog slechts eene schrede verder gedaan, hij zoude gevonden hebben, wat zich nu voor zijne oogen heeft verborgen gehouden. Dat hij het niet heeft gevonden, dit is niet hieraan te wijten, dat hem een leidsman ontbrak, want toen de vijfde uitgaaf van zijn *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das A. T.* (waarin hij zich over het begrip der Inleiding uitlaat) het licht zag, had reeds een ander, zoo als wij later zullen zien, dit woord gesproken: «die Einleitung in das N. T. ist *die Geschichte des N. T.*;" ja hij zelf noemt (§. 4) «den Gegenstand der biblischen Einleitung die *Geschichte der Bibel*," zoodat het ons volstrekt onbegrijpelijk is, dat hij, zoo nabij de waarheid zijnde, nog het oude standpunt heeft blijven vasthouden.

Doch het zij zoo; men noeme de Inleiding een allerlei van voorbereidende en den exegeet onontbeerlijke kundigheden, zonder inwendigen zamenhang. Maar wat wil DE WETTE in zulk eene Inleiding behandeld hebben? Wij hoorden reeds, dat de bijbelsche Historie en Archaeologie, bijbelsche Geographie en Chronologie, bijbelsche Hermeneutiek, hier geene plaats mogen vinden; daarvan onderscheidt zich de Inleiding «durch die Beziehung auf die Geschichte und geschichtliche Verhältnisse und Eigenthümlichkeiten der biblischen Bücher." Met de vraag: Wat is de Bijbel 1) en hoe is hij geworden wat hij is? ontstaan de volgende on-

1) Dat de vraag: wat is de Bijbel? hier eigenlijk niet in aanmerking moest komen, en de Inleiding zich alleen de beantwoording der vraag: hoe is hij geworden, wat hij is? voorstelt, zullen wij later zien.

derzoekingen, welke den inhoud uitmaken van de bijbelsche Inleiding: 1. Over den Kanon. 2. Over de grondtalen van den Bijbel. 3. Over de Vertalingen. 4. Over de gesteldheid van den tekst. Dit is de inhoud van het *algemeene* deel. Tot de *bijzondere* Inleiding brengt hij het onderzoek naar de namen, de schrijvers, den ouderdom en de eigenaardigheid der onderscheidene Boeken op zich zelven beschouwd. Hierdoor is hem het wetenschappelijk karakter der Inleiding *historisch-kritisch*, zoodat de Bijbel als een historisch verschijnsel op ééne rij met andere soortgelijke verschijnselen geplaatst en geheel aan de wetten van historisch onderzoek onderworpen wordt. Zien wij nu, welk eene wijze van behandeling hij voor zijne stof heeft gekozen.

2. Ook DE WETTE onderscheidt de algemeene van de bijzondere Inleiding. De *algemeene* Inleiding is in drie afdeelingen verdeeld. 1. Over de grondtaal des N. T. 2. Over de oude vertalingen des N. T. 3. Over de kritiek van den tekst. (Geschiedenis van den tekst en theorie van de tekstkritiek des N. T. In de geschiedenis van den tekst wordt eerst die der uitwendige gedaante van den tekst, daarna die van den tekst zelven, zoowel van den niet gedrukten als van den gedrukten tekst behandeld, bij de theorie van de tekstkritiek eerst over de hulpmiddelen — HSS., Vertt., Kerkvv. — daarna over de kritische grondregelen.) De *bijzondere* Inleiding is in twaalf hoofdstukken verdeeld. (Het oorspronkelijke plan schijnt geweest te zijn, om de bijzondere Inleiding in drie of vier afdeelingen te splitsen, want als algemeen opschrift boven de Evangelien vinden wij gesteld: « *Er-*

ster Abschnitt. Evangelien." Doch hierbij blijft het ook. De verdeeling in hoofdstukken wordt voortgezet; van «zweiter, dritter Abschnitt" geen woord meer.) De twaalf hoofdstukken volgen elkander in deze orde: 1. Over de Evangelien in het algemeen. (Hier wordt gehandeld over oude niet-kanonieke Evangelien, over de Evangelische traditie, over alleroudste erkenning der kanonieke Evangelien, over derzelver wederkeerige betrekking en eigenaardigheid, eindelijk over derzelver schrijvers.) 2. Verwantschap der drie eerste Evangelien. 3. Over de schrijvers der drie eerste Evangelien. 4. Het Evangelie van Johannes. 5. Handelingen der Apostelen. 6. Over Paulus en zijne schriften in het algemeen. 7. De brieven van Paulus geschreven voor den tijd zijner gevangenschap. 8. Paulus Brieven uit zijne gevangenschap. 9. Pastoraalbrieven. 10. Brief aan de Hebreeën. 11. Algemeene Zendbrieven. 12. Openbaring van Johannes. — Wat nu de algemeene Inleiding betreft, tegen verdeeling en volgorde is niets anders in te brengen, dan dat de zamenhang en eenheid in het geheel ontbreken, een gebrek dat het onvermijdelijk gevolg is van de wijze, waarop hij het begrip en het wezen der Inleiding heeft opgevat, het onvermijdelijk gevolg van zijn voorbijzien der waarheid, dat de Inleiding niet slechts de geschiedenis van den Bijbel tot voorwerp van haar onderzoek heeft, maar dat zij werkelijk niets anders is, dan de geschiedenis van den Bijbel (van het O. en van het N. T.) zelve. Wat de bijzondere Inleiding betreft, wij zouden het voor meer gepast houden, het derde hoofdstuk vóór het tweede te plaatsen, en er het einde van het eerste mede te

vereenigen; verder ook aan de beschouwing der Synoptici afzonderlijke hoofdstukken toe te wijden, ten einde hun hetzelfde regt te laten wedervaren als aan het Evangelie van Johannes. Waarom juist de drie Synoptici zoo te gelijk beschouwd? Al zijn zij naauw verwant, evenwel moeten zij toch eerst ieder op zich zelven in oogenschouw worden genomen. Op hun verwantschap komt men immers daarna van zelfs terug.

En waar vinden wij nu de geschiedenis van den Kanon des N. T., welke door den schrijver als het eerste punt van onderzoek voor de algemeene Inleiding is genoemd? Te vergeefs zoeken wij haar in het tweede deel van deze Inleiding tot het O. en N. T. Zij moet gezocht worden in het eerste deel, bevattende de Inleiding tot de Schriften des O. V. Daar handelt de eerste afdeeling over de verzameling der Bijbelboeken in het algemeen; de tweede onderafdeeling behelst de geschiedenis van het ontstaan der verzameling van Heilige Schriften des O. en N. Verbonds of de geschiedenis van den Kanon (1. Entstehungsgeschichte der alttest. Sammlung oder Geschichte des jüdischen Kanons. 2. Entstehungsgeschichte der neutest, und der bibl. Sammlung überhaupt oder Geschichte des Christlichen Kanons.) De schrijver doet geen overtollig werk, als hij in de voorrede voor de Inleiding tot het N. T. er zijne lezers aan herinnert, „dat de geschiedenis van den Kanon des N. T. in de Inleiding tot het O. T. te vinden is;" want zonder deze herinnering zoude niemand haar voorzeker daar zoeken. En waarom deze scheiding van hetgeen ten naauwste moest verbonden blijven? Waar-

om niet de Inleiding tot het N. T. in haar geheel, zonder iets daar uit te nemen, behandeld, daar hij toch BERTHOLDT, die alles door elkander wierp, niet gevolgd, en daardoor voor orde en zamenhang zooveel gewonnen heeft? Waarom moest de geschiedenis van den Kanon des N. T. in ballingschap gezonden, en van de stof, van welke zij een onontbeerlijk bestanddeel is, met geweld afgescheurd worden? De geschiedenis van den Kanon des O. T. te scheiden van de geschiedenis van den Kanon des N. T. is, volgens de uitdrukkelijke verzekering van DE WETTE, «onuitvoerbaar, ten minste niet mogelijk zonder herhalingen." Derhalve toch mogelijk, en alzoo geenszins voor onuitvoerbaar te houden. Maar welke zijn nu de herhalingen, welke de scheiding tusschen de geschiedenis van den Kanon des O. T. en die van den Kanon des N. T. ten gevolge zoude hebben? Wij zien niet in, dat men hiervoor behoeft te vreezen, want de Kanon van het N. T. is geheel op zich zelven, afgescheiden van dien des O. V. en vele eeuwen, nadat deze reeds gesloten was, gevormd, en voor de juiste kennis van de geschiedenis van den kanon des N. T. is het volstrekt niet noodig, een oog te slaan op de wijze, waarop het O. T. door de Christenen ontvangen en behandeld is. De verzameling der Schriften des O. T. staat op zich zelve. Zij heeft geheel andere lotgevallen gehad dan de verzameling van de schriften des N. V. Was het dan onmogelijk, om zonder gevaar van in herhalingen te vallen, de geschiedenis van den Kanon des N. T. daar te behandelen, waar zij behandeld moet worden, namelijk in de Inleiding tot het N. T.? Wat heeft DE WETTE

gewonnen met zijne scheiding van hetgeen niet te scheiden is en met het vereenigen van hetgeen niet vereenigd kan worden? Dit, dat hij de geschiedenis van den Kanon des N. T. heeft kunnen vereenigen met de latere geschiedenis van den Bijbelschen Kanon in zijn geheel, en alzoo na de afzonderlijke behandeling der geschiedenis van den Kanon des O. T. en van den Kanon des N. T. kan spreken over het gebruik van den Kanon des O. T. bij de Christenen in de eerste eeuwen, en van den Kanon des Bijbels na dien tijd in het Oosten en Westen. Belangrijke winst voorwaar! Eerst een hoofdstuk over de geschiedenis van den Kanon des O. T., daarna een hoofdstuk over de geschiedenis van den Kanon des N. T., met het vervolg van de geschiedenis van den Kanon des O. T., en dit alles ten koste van een gewelddadig van een rukken der onontbeerlijke bestanddeelen eener Inleiding tot het N. T., en van een vreemdsoortig toevoegen van heterogene bestanddeelen tot de Inleiding des O. V. Doch het is voldoende, dat wij ons zijn woord herinneren: «Unter dem Namen *Einleitung in die Bibel* oder *Einleitung ins A. T., ins N. T.*, hat man es der Bibelforschung zuträglich gefunden, gewisse zur richtigen Ansicht und Behandlung der Bibel nothwendige *Vorkenntnisse* — als ein Ganzes zusammenzustellen; welches eines wahren wissenschaftlichen Princips und nothwendigen Zusammenhangs entbehrt," — het is genoeg, hier aan herinnerd te worden, om te kunnen begrijpen, waarom hij in de Inleiding ook geene eenheid en geenen zamenhang heeft kunnen brengen.

7) H. A. SCHOTT,

Isagoge Historico-critica in libros Novi Foederis Sacros 1).

1. Wat SCHOTT ons aangaande begrip en omvang der Inleidingswetenschap mededeelt is eene herhaling van hetgeen wij reeds van anderen vóór hem gehoord hebben. »*Isagogen historico-criticam in libros novi foederis* tractant," (dus schrijft hij §. 1.) »qui de origine, de indole, de fatis horum librorum disputationem instituunt eruditam et subtilem, cujus ope vera eorum interpretatio usque rectus praeparari et adjuvari possit." Het antwoord op de vraag: Wat is Inleiding? valt hier dus weder te zamen, is ten minste ten naauwste verbonden met dat op de vraag naar het nut en het belang van de behandeling der Inleiding voor het regt verstand der Heilige Schrift. Immers in de §, welke den schijn aanneemt, alsof zij zich over het begrip der zaak zal uitlaten, wordt ongemerkt de vraag: Waartoe moet de Inleiding tot het N. T. dienen? aldus beantwoord: « Om de ware uitlegging en het regte gebruik dezer schriften daardoor voor te bereiden en in de hand te werken.". SCHOTT meent, dat door zijne definitie de grenzen der wetenschap duidelijk zijn afgemeten, en niemand hier philologie, geographie, archaeologie enz. zoeken zal. Hij zegt dan nog bovendien: « alia est isagoge *practica* in libros divinos." Ofschoon de Inleiding dus ook hier weder voornamelijk van hare nuttige zijde beschouwd wordt, behooren wij evenwel niet te vergeten, dat zij zich uitsluitend volgens SCHOTT het on-

1) *Jenae*, 1830.

derzoek naar den oorsprong, den aard en de lotgevallen der schriften des N. V. tot taak stelt. Op de zaken, welke hij in de Inleiding wil behandeld hebben en ook behandeld heeft, hebben wij ééne aanmerking. Daaronder vinden wij de *geloofwaardigheid* en de *theopneustie* dezer boeken. In eene *historisch-kritische* Inleiding, meenen wij, kan daaraan geene plaats worden ingeruimd, daar de geloofwaardigheid in het belang der apologetiek, de theopneustie in het belang der dogmatiek wordt gevindiceerd, en de *geschiedenis* dezer Schriften daarbij op den achtergrond treedt. Zou de behandeling dezer beide punten in eene Inleiding ook misschien daardoor kunnen geregtvaardigd worden, dat de Inleiding dienen moet om « de verklaring en het regt gebruik der H. Schriften voor te bereiden en in de hand te werken" (« cujus ope vera eorum interpretatio ususque rectus praeparari et adjuvari possit)? Dan hebben wij daarin weder een bewijs van den nadeeligen invloed, dien het op den voorgrond plaatsen van de nuttigheid der Inleiding voor exegese enz. uitoefent op de bepaling van den omvang en derhalve ook van het begrip dezer wetenschap.

2. Schott plaatst de bijzondere Inleiding voor de algemeene. « Parte speciali prius tractanda," zegt hij, « brevitati consulimus, quum de authentia et integritate totius codicis N. F. nil accuratius constitui possit, nisi de partibus singulis quaesitum fuerit." Daartegen valt niets in te brengen. De *bijzondere* Inleiding handelt eerst over de historische Boeken, dan over de Brieven, eindelijk over de Openbaring. In het deel over de Historische Boeken spreekt hij

eerst over de Evangeliën (1. Over de Apokryphe Evangeliën. 2. Over Kanonieke Evangeliën. A. Synoptici. B. Johannes), daarna over de Handelingen. In het deel over de Brieven spreekt hij eerst over de Brieven van Paulus, dan over dien aan de Hebreën, daarna over de Algemeene Zendbrieven. De *algemeene* Inleiding heeft twee Afdeelingen. De *eerste* afdeeling handelt over den aard en het gezag der Boeken des N. V. (I. de consilio scriptorum N. F., fontibus, quibus usi sunt, lingua et elocutione, II. de fide et veracitate scriptorum N. F., III. de theopneustia et auctoritate canonica librorum N. F.) De *tweede* Afdeeling handelt over de kritische Geschiedenis van den tekst, (I. de diversis, quae dicuntur, textus N. F. recensionibus, II. de codicibus N. F., III. de Versionibus N. F. et patrum testimoniis criticis; IV. de editionibus N. T.) — In de bijzondere Inleiding is het niet regt duidelijk, waarom de Apokryphe Evangeliën eene afzonderlijke plaats innemen en opzettelijk behandeld worden vóór de Kanonieke Evangeliën. Ook is het niet goed te keuren, dat de verwantschap der Synoptici eerder wordt ter sprake gebragt dan de geschiedenis van hun ontstaan, elk op zich zelven beschouwd, en evenmin, dat de Synoptici behandeld worden, als waren het geen drie op zich zelf staande schriften; terwijl het Evangelie van Johannes afzonderlijk wordt behandeld. Waarom mag aan elk der vier Evangeliën niet eene gelijke eer wedervaren? — Bij de Brieven wordt afzonderlijk gehandeld over de dertien Paulinische, over dien aan de Hebreën en over de Algemeene Zendbrieven. Voor de afzonderlijke beschouwing van den brief aan de Hebreën is geene reden,

Want ofschoon SCHOTT dien niet voor Paulinisch houdt, had hij dien toch, als gewoonlijk tot de Paulinische gerekend, op dezelfde wijze met de Paulinische ter sprake kunnen brengen, als hij den tweeden brief van Petrus, dien hij niet van Petrus afkomstig acht, met den eersten Petrinischen laat vereenigd blijven. Daar hij de Algemeene Zendbrieven als ééne verzameling in een en hetzelfde hoofdstuk behandelt, had hij ook de Zendbrieven van Paulus in een en hetzelfde hoofdstuk moeten behandelen. Werd aan den brief aan de Hebreën, die eene plaats in de Paulinische verzameling inneemt, een afzonderlijk hoofdstuk gewijd, omdat deze niet van hem afkomstig is wien hij wordt toegeschreven, de tweede brief van Petrus had dan insgelijks afgezonderd moeten worden. Eene geheel willekeurige splitsing is nooit te verdedigen. — In de algemeene Inleiding missen wij de zoo noodzakelijke eenheid en geleidelijke ontwikkeling der zaken. De eerste afdeeling behandelt een allerlei, waarvan de geloofwaardigheid en theopneustie dezer Schriften het minst noodzakelijke gedeelte uitmaken. Aan de geschiedenis van den Kanon heeft SCHOTT niet behoorlijk regt laten wedervaren. In het hoofdstuk over de theopneustie en het Kanoniek gezag der Boeken des N. V. is de kanon niet uit een zuiver historisch oogpunt beschouwd. De tweede afdeeling heeft tot opschrift: «Historia textus N. F. critica" en begint terstond met de zoogenaamde Recensiën van den tekst. Hier mist men den grond, waarop had moeten gebouwd worden, de oudste geschiedenis van den tekst. Beter ware het althans geweest, eerst over de HSS. te handelen; maar in het geheel ont-

breekt hier alle eenheid en naauwkeurigheid in den vorm. Immers is er bij de Vertt. en Kerkvv. voornamelijk gelet op usus criticus, en wat eigenlijk kritische geschiedenis van den tekst zou kunnen genoemd worden, daarvan vinden wij hier zeer weinig. De methode is derhalve ook hier nog voor volmaking vatbaar.

8.) A. B. FEILMOSER,

Einleitung in die Bücher des neuen Bundes 1).

1. Voor de bepaling van het begrip van Inleiding vindt FEILMOSER het noodig, daaraan te herinneren, dat ieder nadenkende lezer den zin van een boek zal trachten te *verstaan* en zijnen inhoud *naar deszelfs waarde te schatten* (*« würdigen"*). Om een boek goed te verstaan moet men, behalve hetgeen daartoe verder noodig is, de omstandigheden kennen, onder welke de schrijver leefde en schreef. Bij de Schriften des N. V. wordt dan in de Inleiding, welke den lezer op de hoogte wil plaatsen, om de Schrift regt te *kunnen* verstaan en juist te *kunnen* waardeeren, bij elk boek gehandeld over de geschiedenis van den schrijver, over den tijd waarin het boek geschreven werd, de plaats waar, de aanleiding waardoor het zijn aanzijn ontving; over de lezers, het doel en den hoofdinhoud van het boek; over het plan en de schrijfwijze (de taal, waarin het oorspronkelijk opgesteld is daarbij gerekend). Om een boek naar deszelfs waarde te schatten moet men kennis dragen van den grond, waarop die waarde rust. De waarde van een boek hangt zoowel af van de uit zich zelve duidelijke waar-

1) *Tübingen*, 1830. 2e verb. und verm. Aufl.

heid der daarin voorgedragene zaken, als van het gezag van hem, die deze waarheid voordraagt; in het laatste geval komt het daarop aan, dat wij weten, of wij het boek nog in dezelfde gedaante bezitten, als waarin het uit des schrijvers hand gekomen is. De Inleiding doet daarom onderzoek naar de echtheid en onvervalschtheid van elk boek; verder bij de historische boeken naar de uitwendige en inwendige geloofwaardigheid, bij dogmatische werken naar het algemeen geldende of blijvende der daarin voorgedragene leerstukken, bij prophetische werken naar het punt, waarop de schrijver doelt en waarin zijne voorzegging is vervuld. Bij de de bijbelsche Schriften, omdat zij van alle andere schriften onderscheiden zijn, komt dan nog de vraag in aanmerking, of en in hoe verre men daaraan een meer dan bloot menschelijk gezag (inspiratie) toekent, en of men dit gezag ook altijd erkend, d. i. of men ze voor kanoniek gehouden heeft. (Kanoniciteit). Zie §. 1. Begrip der Inleiding. Op deze wijze zoekt FELLMOSER het begrip van Inleiding uit de noodzakelijkheid der behandeling van deze onderwerpen tot regt verstand en juiste waardeering van de Schriften des N. V. te ontwikkelen. Daardoor is tegelijk haar omvang bepaald. Op het standpunt, waarop FELLMOSER zich geplaatst heeft, en uit het oogpunt, waaruit hij de Inleiding beschouwt, moge dan ook de stof, welke hij in de Inleiding behandelt, zich kunnen regtvaardigen. Had hij zich een zuiver historisch standpunt gekozen, en de geschiedenis der Schriften des N. T. om haars zelfs wil behandeld, hij zou eenige punten veranderd hebben. Bij verschil van standpunt moesten ook het begrip van In-

leiding en de grenzen, welke haar gesteld worden, eenige wijziging ondergaan. Volgens FEILMOSER wil de Inleiding aan het regt verstand en de juiste waardeering van de Schriften des N. V. behulpzaam zijn; en door dit doel wordt haar wezen bepaald en het beginsel, waardoor zij geleid wordt, aan de hand gegeven.

2. Zien wij dan, of hij de regte methode gevonden heeft voor de behandeling der stof, aan welke hij in de Inleiding eene plaats heeft ingeruimd. Daar de kritische en hermeneutische onderzoekingen, met welke de Inleiding zich volgens FEILMOSER moet bezig houden, zich eerst bij elk boek afzonderlijk bepalen, daarna, waar het oog zich op de geheele verzameling der bijbelsche Schriften vestigt, met elkander vergeleken en verbonden worden, ontstaat er eene *bijzondere* en eene *algemeene* Inleiding. Hij laat de bijzondere Inleiding aan de algemeene voorafgaan (« ungeachtet einiger Unbequemlichkeiten,” zoo als hij zich in de voorrede uitdrukt; welke evenwel die « Unbequemlichkeiten” zijn, wordt niet gezegd). De *bijzondere* Inleiding is in drie afdeelingen verdeeld. Eerst wordt er gehandeld over de *Historische Boeken.* (1. Mattheus. 2. Marcus. 3. Lucas, tevens over de onderlinge betrekking der drie Evangelien. 4. Johannes. Hierna over de Evangelien in het algemeen, over hunne echtheid en geloofwaardigheid. Daartoe worden zij zoowel in hunne betrekking tot elkander, als tot andere schriften van gelijksoortigen inhoud [apokryphe Evangelien] beschouwd. De volgende §§. handelen dien ten gevolge over de Apokryphen des N. T., over het gebruik en de bekendheid der vier Evange-

lien in den ouden tijd, over de geloofwaardigheid der Evangelien, over de moeijelijkheden en tegenstrijdigheden daarin, en over de Harmonie der vier Evangelien. 5. Handelingen der Apostelen. Bij Mattheus en Johannes wordt afzonderlijk gehandeld over de geloofwaardigheid en apologetische waarde, bij Marcus en Lucas even als bij de Handelingen alleen over de geloofwaardigheid). Daarna over de *Dogmatische Schriften.* (1. Paulinische Brieven; hier gaat eene geschiedenis van Paulus vooraf. 2. Algemeene Zendbrieven.) Eindelijk over de *Prophetische Schriften.* (Openbaring van Johannes.). Met kleine uitzonderingen en afwisseling wordt bij elk Boek en elken Brief gesproken over den schrijver, den inhoud, de aanleiding, de lezers, de taal, den tijd, de plaats, het plan, de schrijfwijze, de echtheid, de onvervalschtheid, de geloofwaardigheid en de waarde van het geschrift. De *algemeene* Inleiding heeft twee afdeelingen. I. Algemeene *kritische* aanmerkingen over de Boeken des N. V. II. Algemeene *hermeneutische* aanmerkingen over de Boeken des N. V. In de *eerste* afdeeling wordt gehandeld, A. over de echtheid, B. over de onvervalschtheid, (1. de middelen, waardoor de tekst is voortgeplant. *a.* de eerste afschriften. *b.* de oude vertalingen. *c.* de aanhalingen. *d.* de ons bewaarde Handschriften. *e.* de gedrukte uitgaven. 2. de lotgevallen van den tekst. 3. de kritische beslissingsgronden. 4. goede gesteldheid van den tekst.) C. over de philosophische waarde, D. over de theologische waarde dezer Boeken. (1. Inspiratie. 2. Kanoniciteit; hierbij ter loops over de geschiedenis van den Kanon.) De *tweede* afdeeling brengt de verschillende *methodi inter-*

pretandi kortelijk ter sprake. — Laten wij nu onze oogen gaan over den geheelen inhoud van dit werk, dan bemerken wij wel eene zucht, om in de behandeling der stof systematisch te werk te gaan, maar moeten ook toestemmen, dat er veel gebrekkigs in den vorm is. De algemeene vragen, welke in de bijzondere Inleiding beantwoord worden, verwantschap, geloofwaardigheid enz. der Evangelien, hadden meer op den voorgrond moeten treden, hoewel tegen de plaats, welke aan de beantwoording dier vragen gegeven is, bij de gekozene methode niets in het midden is te brengen. Aan harmonie der Evangelien, alsmede over hunne geloofwaardigheid en de apologetische waarde van sommigen zouden wij geene plaats hebben ingeruimd. Feilmoser deed het, omdat zijn standpunt, gelijk wij zagen, niet zuiver historisch was. De inhoud van de algemeene Inleiding is voorgedragen onder den titel van *algemeene kritische, algemeene hermeneutische aanmerkingen.* De kritische aanmerkingen bepalen zich teregt bij de echtheid en de onvervalschtheid van de Schriften des N. V., als een geheel beschouwd. De aanmerkingen over « philosophische en theologische waarde" hebben hier een vrij heterogeen karakter. Hetgeen over de onvervalschtheid wordt gezegd had beter geordend kunnen zijn, daar er nu over de lotgevallen van den tekst gehandeld is, nadat er in het voorafgaande onderdeel over de afschriften, vertalingen, aanhalingen, tot ons gekomene HSS. en gedrukte uitgaven gesproken is, en somtijds geanticipeerd, somtijds het bij elkander behoorende van een gescheiden is geworden. Bij de « theologische waarde" komt zoo wel de theopneustie als de kanonici-

teit ter sprake; maar wat dit laatstgenoemde punt aangaat, hoe kort en oppervlakkig zijn de zaken hier behandeld! (§. 215. S. 663. «Von den Zeugnissen für die Kanonicität.» §. 216. S. 689 - 690. Geschichtliches Ergebniss über den Kanon.") Moest dan de geschiedenis van den Kanon niets meer zijn dan eene korte opgaaf van de getuigen voor de kanoniciteit der in het N. T. voorkomende schriften? Wat de algemeene hermeneutische aanmerkingen betreft, ook op FEILMOSERS standpunt waren zij geenszins een streng noodzakelijk vereischte in de Inleiding; zij hadden zonder nadeel voor de zaak zelve achterwege kunnen blijven. — Wij zien hier derhalve door de vermeerdering der stof, welke moest behandeld worden, door de uitbreiding der grenzen, de moeijelijkheid grooter, om alles goed te ordenen. Het streven naar systematische rangschikking is eene mislukte poging gebleven, omdat wegens het idee, door hetwelk de schrijver zich heeft laten leiden, het eenheid aanbrengende beginsel noodwendig moest ontbreken.

9.) K. A. CREDNER,

Einleitung in das Neue Testament 1).

1. CREDNERS Inleiding, van welke tot heden toe slechts het eerste deel het licht ziet, is de eerste, in welke met duidelijke woorden gezegd wordt: «de Inleiding tot het N. T. is de Geschiedenis des N. T.» Deze verklaring is van het uiterste belang voor de beantwoording der vraag naar het begrip van Inleiding. Met weinige woorden geeft zij een helder inzigt in het wezen der zaak, en bepaalt zij den om-

1) *Halle*, 1836. 1r Th.

vang der wetenschap. « Die kritische Geschichte der neutestamentlichen Sammlung," zegt CREDNER, « von ihren ersten Anfängen an, bis auf die Gegenwart herab, und nach ihren einzelnen Bestandtheilen eben so wohl, als nach ihrer Gesammtheit, führt den Namen der Einleitung in das N. T, oder kürzer: die Einleitung in das N. T. ist *die Geschichte des N. T.*" Hij wil dan de Schriften, welke tegenwoordig in de verzameling van de Boeken des N. V. zijn opgenomen tot het voorwerp maken van zijne onderzoekingen, bepaaldelijk vragen naar derzelver inhoud en doel, echtheid en apostolische afkomst, door welke haar eene plaats in de verzameling van de Schriften des N. V. is ingeruimd, terwijl het verder onderzoek zich voornamelijk inlaat met de geschiedenis dezer Schriften van den tijd van haar ontstaan af tot op den tegenwoordigen tijd, met hare verzameling, beoordeeling, voorbereiding, bewaring, uitlegging. Zoo wordt de Inleiding eene zuiver historische wetenschap, zich zelve bewust van hetgeen zij is en bedoelt. Wel is het eenigzins vreemd, dat CREDNER den naam van *Einleitung* voor zijn werk behouden heeft, daar hij door de gegevene definitie eenen meer gepasten verkregen had, maar hij behoudt den gewonen naam, juist omdat wij nu eenmaal daaraan gewoon zijn. « Da wir an dem Namen gewöhnt sind: so kann derselbe beibehalten werden, sobald nur der damit zu verbindende Begriff klar ist." De bijgevoegde benaming « *historisch-kritisch*" acht hij ongepast, omdat zich zonder kritiek wel Sagen, maar geen geschiedenis laat denken. De definitie van het Nieuwe Testament, welke CREDNER met deze woorden geeft: « das

Neue Testament *soll sein: eine Sammlung der Apostolischen Schriften*" schijnt ons voor het begrip der zaak van minder belang. Zeker moet men onderscheid maken tusschen de vraag: waarvoor wil de verzameling des N. V. gehouden zijn? en: wat is de verzameling der Schriften des N. V.? maar op welke wijze, men die vragen ook beantwoorde, de Inleiding moet toch de geheele verzameling, zoo als zij ons in handen is gegeven, tot het voorwerp maken van haar onderzoek. En of men dan met CREDNER die verzameling niet houdt voor hetgeen, waarvoor zij zich uitgeeft, of dat men haar erkent voor hetgeen zij wil zijn, — of men zegt: «das Neue Testament *soll sein* eine Sammlung der Apostolischen Schriften," of: «das Neue Testament *ist* eine Sammlung der Apostolischen Schriften," — in beide gevallen blijft de Inleiding tot die verzameling de geschiedenis van die verzameling. Aan het einde wordt het eerst openbaar, of zij zich met regt, dan of zij zich ten onregte uitgeeft voor zulk eene verzameling van Apostolische Schriften. Wij laten daarom deze definitie van het N. T. hier in hare waarde.

In hoe verre CREDNER regt heeft, als hij (§ 10) zegt: «Die Einleitung in die biblischen Schriften überhaupt, und mit ihr die Einleitung in das N. T., hat bis auf die neueste Zeit herab eine Behandlung nach ächt wissenschaftlichen Principien entbehrt. Daher sucht man eine eigentliche Definition des Begriffes der Einleitung, wie derselbe § 5" (boven door ons aangehaald) «aufgestellt ist, anderwärts überall vergebens. Man begnügt sich vielmehr dieselbe als ein *Mancherlei* von Vorkenntnissen zu einem richtigen Verständ-

niss der Bibel zu bezeichnen und gab nur Umschreibungen und Inhaltsanzeigen, aber keine Definitionen;" — in hoe verre hij hier regt heeft, leert het overzigt, dat wij gegeven hebben van de Geschiedenis der Inleidingswetenschap in de laatste jaren [1].

2. De door CREDNER gevolgde methode wijkt geheel af van die der vroegeren. Wij vinden hier geene verdeeling in algemeene en bijzondere Inleiding. Deze verdeeling noemt hij met regt onwetenschappelijk. Hij heeft zijne Inleiding in zes deelen verdeeld: 1. Geschiedenis der Inleiding tot het N. V. 2. Geschiedenis van het ontstaan der Schriften des N. V. (in twee onderafdeelingen: een positief en een historisch speculatief deel. Alleen het eerste is in het licht verschenen). 3. Geschiedenis van de verzameling of van den Kanon. 4. Geschiedenis van de verbreiding of van de overzettingen. 5. Geschiedenis van de bewaring of van den tekst (zoowel van den geschreven, als van den gedrukten tekst — van de uitgaven), 6. Geschiedenis van de opvatting («des Verständnisses") of van de uitlegging. Niemand zal ontkennen, dat door deze methode op eene veel gemakkelijker wijze eenheid in de stof gebragt is, dan door de oude verdee-

1) Wij durven CREDNER, zonder te moeten vreezen, dat wij iemand miskennen, gerust den eerste noemen, die openlijk en met ronde woorden de Inleiding tot de bijbelsche schriften, tot het N. T., eene *geschiedenis* dier schriften genoemd heeft. Moge al R. SIMON door zijne *Histoire Critique du N. T.* aanspraak maken op prioriteit, wat den naam betreft, moge al AUGUSTI in zijnen *Grundriss einer hist.-krit. Einl. ins A. T.* (1806) gezegd hebben: «die neueren Theologen sind dahin einverstanden, dass man darunter eine historisch kritische Geschichte der biblischen Bücher und ihrer Verfasser zu verstehen habe," niemand heeft vóór CREDNER de Inleiding als zulk eene geschiedenis *behandeld*, ja niemand heeft eigenlijk vroeger getoond, dat hij regt inzag, wat met die benaming werd bedoeld en welke kracht zij waarlijk had.

ling ooit daarin kon gebragt worden. Ook werkt deze methode eene geleidelijke en zeker voortgaande ontwikkeling zeer in de hand. Wat het eerste deel, de geschiedenis der Inleiding betreft, deze schijnt ons een vreemdsoortig bestanddeel te zijn, daar zij tot de geschiedenis van de Schriften des N. T. zelve in geene betrekking staat. Als geschiedenis der wetenschap had zij hare plaats in de voorafgaande aanmerkingen (in de Prolegomena der Inleiding) moeten vinden. Ook wat de plaatsing van het vijfde deel, de geschiedenis van de bewaring of van den tekst, aangaat, zouden wij van oordeel zijn, dat zij onmiddellijk na de Geschiedenis van den Kanon en voor de Geschiedenis van de vertalingen moest behandeld worden; omdat de verbreiding van den tekst onder de volken, die eene andere taal dan de Grieksche gebruikten, het bestaan van eenen Griekschen tekst tot hare vooronderstelling heeft, en de geschiedenis van dezen Griekschen tekst, die toch hooger opklimt dan de Geschiedenis van de vertalingen, juist hierom in eene historische ontwikkeling eene vroegere plaats moet innemen. Het historisch bewustzijn komt er tegen op, dat de geschiedenis van den *vertaalden* tekst voor die van den *oorspronkelijken* zou behandeld worden. Met betrekking tot het zesde deel, de geschiedenis der uitlegging zijn wij van oordeel, dat zij hier geene plaats had moeten gevonden hebben. De Inleiding tot het N. T. is eene Geschiedenis van de Schriften des N. T., dat is, zij onderzoekt de lotwisselingen, waaraan die Schriften hebben bloot gestaan, en *waardoor zij geworden zijn, wat zij nu zijn.* Dit laatste moet niet vergeten worden.

Wilde men Geschiedenis van het N. T. in dien zin opvatten, dat daarmede het onderzoek bedoeld werd naar alles wat er ooit met de Schriften des N. V. is voorgevallen, ja, dan behoort ook de wijze, waarop die Schriften zijn verklaard, ter sprake te worden gebragt. Maar dan kan men nog vele andere punten van onderzoek met hetzelfde regt eene plaats in de Inleiding geven, bijv. de geschiedenis van de wijze, waarop hun inhoud is opgevat, gewaardeerd, bewerkt, enz. enz. Omdat de Inleiding als Geschiedenis van de Schriften des N. V. ons wil leeren, door welke omstandigheden zij geworden zijn, wat zij nu zijn, sluit zij al die punten buiten, welke dit niet ophelderen, derhalve ook de geschiedenis der uitlegging. Doch hierop zullen wij later moeten terugkomen.

Voor zoo ver CREDNERS Inleiding het licht ziet, behandelt zij datgene, wat vroeger in de bijzondere Inleiding eene plaats vond, d. i. (wanneer wij het eerste deel, de Geschiedenis der Inleidingswetenschap, niet mederekenen, en van haar hebben de vroegeren bijna geene kennis genomen,) de geschiedenis van het ontstaan der Heilige Shriften des N. V., waarover den schrijver van elk boek, over het doel, den inhoud, de echtheid of integriteit 1), den tijd der

1) «Unter Aechtheit,» segt CREDNER. §. 6. «wird hier überall der im ganzen unverfälschte Zustand einer Schrift, ihre Integrität verstanden, zufolge dessen sie in ihrer jetzigen Gestalt ganz aus der Hand eines einzigen Verfassers hervorgegangen ist, ohne im Grösseren interpolirt zu sein. Die Authentie fällt mit der Untersuchung über den Verfasser zusammen.» Daarom heeft bijv. §. 37 tot opschrift «Aechtheit oder Integrität.» Het valt wel niet te ontkennen, dat de vragen naar de echtheid en naar de integriteit, in den grond beschouwd, te samen vallen, maar ook, dat echtheid en authentie niet kunnen gescheiden worden. Is een werk authentiek en ongeschonden,

vervaardiging, de taal waarin het geschreven is en wat verder bij elk boek in aanmerking komt, gehandeld wordt. De wederzijdsche betrekking der Synoptici wordt na de afzonderlijke beschouwing der drie eerste Evangelien ter sprake gebragt, en steeds een oog geslagen op den gang, welken het historisch onderzoek naar elk der behandelde onderwerpen genomen heeft. (Tot voorbeeld diene de Geschiedenis van het Evangelie van Mattheus, Berigten omtrent den schrijver; doel en inhoud; echtheid of integriteit; historische getuigenissen voor den Apostel Mattheus als den schrijver [Papias en Pantaenus]; verdere algemeene erkenning van deze getuigenissen in de kerk [gedurende de latere eeuwen]; bevestiging dezer historische berigten [nl. aangaande een Hebreeuwsch Mattheus-Evangelie] door inwendige gronden; berigten aangaande den tijd der vervaardiging van het Hebreeuwsche Evangelie; de meening, dat Mattheus eerst in het Hebreeuwsch, daarna in het Grieksch zoude geschreven hebben; Kritiek dezer meeningen).

De Inleiding van CREDNER heeft derhalve voor het formeele dezer wetenschap de onloochenbare ver-

dan is het echt; daarom zouden wij liever authentie en integriteit onder de kategorie van echtheid te samen vatten. Zoo heeft CREDNER dan ook, doch ontrouw wordende aan de definitie welke hij gegeven heeft van echtheid en integriteit later, §. 173., waar hij over de echtheid van eenige (naar zijn oordeel niet —) Paulinische brieven handelt, het woord *echtheid* in dier voege tegenover *onechtheid* geplaatst, dat het den zin verkrijgt van *authentie; onecht* zijn hem ommige Paulinische brieven, omdat zij niet van de hand van Paulus afkomstig zijn. Hier valt dus het onderzoek naar de echtheid te samen met dat naar den schrijver, en wordt echtheid synonym met authentiek; hetgeen in strijd is met de §. 6. gemaakte bepaling en onderscheiding van echtheid en authentie.

dienste, dat zij, de methode afleidende uit het begrip der zaak, en het begrip zelf streng bepalende, aan de wetenschap een waarlijk wetenschappelijk karakter heeft weten te geven.

10) C. G. NEUDECKER,

Lehrbuch der historisch kritischen Einleitung in das Neue Testament 1).

1. Wij zouden ons inderdaad moeten verwonderen, indien na CREDNERS optreden nog iemand, de oude sleur volgende, de Inleiding weder tot een *allerlei* maakte, zonder het begrip en de grenzen dezer wetenschap streng te bepalen. Bij NEUDECKER vinden wij dan ook omtrent het begrip van Inleiding dezelfde definitie, welke CREDNER gegeven had. «Die historisch-kritische Einleitung in das N. T.” zoo schrijft hij S. 21, «beschäftigt sich — namentlich mit den Fragen über die Verfasser, über den Ort, an welchem, über die Zeit, zu welcher, über die Umstände, unter welchen ihre Schriften geschrieben sind, über die Absicht, die sie durch ihre Schriften erreichen wollten, über den schriftstellerischen Werth derselben, über die Sprache in welcher sie geschrieben sind, über die Gestalt, die sie ursprünglich gehabt haben, über den Geist und Character der den neutestamentlichen Urkunden eigenthümlich ist, und in ihnen hervortritt, über die Veränderungen, welche der Text dieser Schriften erfahren hat, und Aehnl.” — Welken omvang heeft nu bij hem de Inleiding tot het N. T., en welke methode kiest hij voor de behandeling der stof? Geen woord daarover; want zijne In-

1) *Leipzig*, 1840.

leiding bevat niets meer dan hetgeen door CREDNER in de Geschiedenis van het ontstaan der Schriften des N. V. of hetgeen door anderen in de bijzondere Inleiding is behandeld. « Diejenigen neutestamentlichen Gegenstände," zegt hij in de voorrede, « welche man gewöhnlich unter der Bezeichnung: « Allgemeine Einleitung" zu behandeln pflegt, sollen in einem, wie dieses Buch gearbeiteten und an dieses Buch sich anschliessenden selbstständigen Werke ihre Erörterung finden." NEUDECKERS Inleiding is derhalve op dit gebied inderdaad achteruitgang, want het verraadt weinig inzigt in den aard en de eenheid van eene Geschiedenis der Schriften des N. T., als hij de bijzondere Inleiding afzonderlijk behandelt, en den inhoud der algemeene Inleiding (onverschillig of hij daaraan dan den naam geeft van Geschiedenis van den Kanon, van den Tekst enz. des N. T.) als een zelfstandig werk geven wil.

2. Met een enkel woord over de inrigting van deze bijzondere Inleiding kunnen wij volstaan, daar er bij NEUDECKER niet van methode kan gesproken worden, in den zin, waarin wij daarvan bij andere Inleidingen gesproken hebben. Het werk is in vijf afdeelingen verdeeld: 1. Begrip (en schets van de geschiedenis) der kritische Inleiding tot het N. T. 2. Apokryphe Evangelien. 3. (De historische Boeken). A. De Kanonieke Evangelien in het algemeen. B. Synoptici. C. Johannes. D. Handelingen der Apostelen. 4. De Brieven. A. Brieven van Paulus. B. Pastoraalbrieven. C. Brief aan de Hebreën. D. Algemeene Zendbrieven. 5. Openbaring van Johannes. Dat de Apokryphe Evangelien op dezelfde wijze eene hoofdafdeeling innemen

als de Kanonieke Evangelien, dat de onderlinge betrekking van deze laatsten hier, even als men dit somtijds vroeger deed, behandeld wordt, voor dat elk der Synoptici afzonderlijk is beschouwd, om van andere gebreken in den vorm van dit werk niet te spreken, stemt ons niet zeer gunstig bij de beoordeeling van de waarde dezer Inleiding voor de verdere volmaking der Inleidingswetenschap, na hetgeen CREDNER daarvoor heeft gedaan. In het geheel is dan ook de plaats, welke NEUDECKER inneemt in de Geschiedenis der Inleidingswetenschap in alle opzigten geschikt, om hem in een zeer ongunstig licht te doen verschijnen. Vóór hem CREDNER, op hem volgt REUSS, die, wat wetenschappelijke behandeling der Inleiding aangaat, zijne voorgangers verre achter zich laat.

11.) E. REUSS,

Die Geschichte der Heilige Schriften Neuen Testaments [1]).

1. Eindelijk heeft zich dan toch de naam, waarmede men het begrip van Inleiding tot de Boeken des N. V. uitdrukte, een weg weten te banen tot op den titel van het werk, dat de Inleiding behandelt als Geschiedenis van de Heilige Schriften des Nieuwen Testaments, een naam, voor welken men daar tot nu toe dien van Inleiding had behouden. Gebruik makende van hetgeen vóór hem door anderen omtrent het begrip van Inleiding gezegd was, heeft REUSS aan deze wetenschap een beteren vorm en een uitgebreideren inhoud weten te geven. Wat het be-

1) *Halle*, 1842.

grip van Inleiding betreft, deze is bij hem, zoo als de titel van zijn geschrift het ons zegt: Geschiedenis van de Heilige Schriften des Nieuwen Testaments. Onder den naam van Heilige Schriften des N. T. verstaat hij alle Schriften, welke eenmaal aan de Apostelen en hunne ingeving (Inspiration) zijn toegeschreven, en welke als zoodanig bij het godsdienstig onderwijs in de Christelijke kerk, of door eene uit die kerk voortgekomene partij zijn tot grondslag gelegd. (In dit verband neemt hij het Nieuwe Testament niet in den zin van een Boek, maar van eene godsdienst-inrigting, en Apostelen in den zin van Christelijk Zendelingen, die volgens de geschiedenis of de sage in de onmiddellijke nabijheid van Jezus of zijne twaalf Apostelen geleefd hebben.) De geschiedenis dezer Schriften is dan: «die Darstellung derjenigen Thatsachen, welche sich beziehen auf den Ursprung derselben, auf die Sammlungen, welche davon veranstaltet worden sind, auf die Veränderungen, welche sie im Ganzen, oder in ihren Elementen erfahren haben, und auf die verschiedenen Methoden, welche bei dem theologischen Gebrauche derselben angewendet worden sind." Deze Geschiedenis verdient dien naam volgens REUSS slechts in zoo verre, als zij de daadzaken overeenkomstig haar eigen beginsel en oordeel, niet naar eene toevallige en willekeurige overlevering rangschikt. Deze daadzaken volgen op elkander in eene natuurlijke orde: 1. Ontstaan en vorming eener heilige literatuur des N. T. 2. Verzameling van de heilige Boeken der Christenen tot een geheel, voor dogmatisch gebruik. 3. Bewaring van derzelver oorspronkelijke gedaante. 4. Verbreiding

der verzameling bij de Christelijke volken. 5. Gebruik daarvan in de Theologie.

Men ziet, dat REUSS in CREDNER reeds in vele opzigten eenen voorganger gehad heeft, zoodat wij onze verwondering niet kunnen verbergen, dat hij van dezen zijnen voorganger in de voorrede met geen enkel woord melding maakt. Hij zegt daar van zijn geschrift: « dat daarin eene proeve genomen is, om aan eene wetenschap, in welke de meest geachte van hare bearbeiders zelfs beginsel en zamenhang te vergeefs zochten, beide te geven, voor zoover de aard der zaak dit toeliet. De zoogenaamde *Inleiding* tot den Bijbel, en voornamelijk de bijzondere Inleiding tot het N. T. is, niettegenstaande de vorderingen, die men gemaakt heeft in kennis met betrekking tot de daarin behandelde stof, toch wat haren vorm aangaat sints langen tijd op dezelfde hoogte (*stationär*) gebleven, en heeft eene zekere empirische wijze van behandeling der stof door langdurige gewoonte als het ware geheiligd. Daarom schijnt de tijd het te vorderen, dat er een gezigtspunt gezocht wordt, waaruit men alle enkele bestanddeelen der wetenschap niet slechts op eene gelijkmatige wijze kan beschouwen, maar ook tot een organisch geheel kan verbinden." Zulk een gezigtspunt scheen hem alleen het *historische* te zijn, en de toepassing daarvan, althans voorloopig, op het N. T. mogelijk, omdat de onderzoekingen omtrent dit gedeelte der Heilige Schrift, al zijn zij ook nog op verre na niet gesloten, toch reeds tot zulk eene zekerheid gekomen zijn, dat er thans kan gedacht worden aan eene zamenhangende uiteenzetting der resultaten. Het is waar, REUSS is niet door CRED-

NER op het denkbeeld gebragt, om de Inleiding als *Geschiedenis* te behandelen. Reeds voor vele jaren koos hij zich het standpunt, waarop deze Inleiding bewerkt is. De verijdelde hoop, dat een idee, voor hetwelk zoowel de wetenschap als de tijd rijp schenen, door iemand zoude uitgesproken worden, die daartoe meer geroepen was (zoo schrijft REUSS verder in de voorrede), drong hem, om zijn werk in het licht te geven. Maar in dezen zamenhang had toch CREDNER verdiend genoemd te worden als degeen, die het door REUSS gekoesterde idee, al is het dan ook niet geheel en al en in alles op dezelfde wijze, zes jaren vroeger door de uitgave van het eerste deel zijner Inleiding uitgesproken had 1).

De grenzen der Inleidingswetenschap zijn door REUSS zeer uitgebreid. Behalve datgene, wat CREDNER reeds in onderscheiding van de meesten zijner voorgangers behandelen wilde (geschiedenis der Exegese), behalve de geschiedenis der Apokryphe literatuur, waarin ook anderen hem zijn voorgegaan, vinden wij hier nog de geschiedenis van den Kanon zoowel als de geschiedenis van de Vertalingen voortgezet tot op onzen tijd. Deze vermeerdering van de stof, welke de Inleiding behandelt, vindt haren grond in de beschouwingswijze des schrijvers, die, zoo als wij reeds zeiden, het Nieuwe Testament niet neemt in den zin van eene verzameling van Boeken, maar in dien van bedeeling des Nieu-

1) En dit blijven wij beweren ook na de lezing der laatste woorden in de voorrede: «Doch eile ich, zu bekennen, dass ich nicht sowohl der Masse der Bücher zu Dank verpflichtet bin für die überall nöthige Unterstützung, als den Meistern dieser Wissenschaft, und dass mir nichts fremder sein kann, als der Gedanke, durch Wort oder Schrift das Verdienst und den Ruhm meiner Vorgänger schmälern zu wollen."

wen Verbonds, als van eene godsdienstinrigting (« *Religionsanstalt*"). De geschiedenis der Schriften, die in dat genootschap voor heilig gehouden worden, eindigt derhalve, voor de genen die zich op dit standpunt plaatsen, niet in deze of gene eeuw, maar loopt door tot op onzen tijd.

Wij kunnen van iemand, die zulk een helder inzigt toont te hebben in het wezen dezer wetenschap, niet anders verwachten, dan dat hij haar wetenschappelijk behandeld heeft. Dat wij hierin niet teleurgesteld worden, blijkt uit de methode, welke hij voor zijne geschiedenis der Heilige Schriften des N. T. gekozen heeft.

2. Het geheel is in vijf deelen verdeeld. Na de Inleiding, waarin hij behalve over het begrip van Inleiding ook in het kort handelt over de geschiedenis der wetenschap, volgt het *eerste deel:* Geschiedenis van het ontstaan der Heilige Schriften des N. T. of Geschiedenis der Literatuur. ((*a*) Vorgeschichte, Jesus. Die Apostel: Literärische Verhältnisse. Mündlicher Unterricht. Sprache. Form. Redner. Gegenstand und Tendenz. Der Apostel-convent und dessen Brief. (*b*) Periode der apostolischen Literatur. *Aeltere didaktische Literatur:* Paulus. Charakteristik. Chronologie. Briefe an die Thessal., Gal., Kor., Röm., aus der Gefangenschaft, an Tim. und Tit. Gegner Pauli. Collegen und Schüler Pauli. Stand der Parteien. Brief des Jacobus, Petrus, an die Hebräer. *Prophetische Literatur:* Gegenstand und Gesichtskreis. Johanneische Apokalypse. *Historische Literatur:* Evangelische Ueberlieferung. Schriftliche Berichte; Ursprung und gegenseitiges Verhält-

nise. Bezeichnung. Matth. Marc. Der griech. Matth. Andere judenchristliche Evangelien. Umarbeitungen. Lucas. Johannes. *Jüngere didaktische Literatur*: Johanneische Episteln. Judas. Barnabas. Clemens. (c) Periode der pseudo-apostolischen Literatur. *Uebergang*. Verfall der historische Literatur. Zusätze zu den Evangelien. *Apocryphische Literatur*: Gnostische Corruptionen. Pseudepigraphen. Judenchristliche. Ebionitische. Gnostische und Manichäische. Katholische: Evangelien. Episteln Jesu und Mariä. Acten. Briefe. Apokalypsen. Kirchenbücher. Rückblick.) De stof der bijzondere Inleiding is hier alzoo in den volsten zin des woords als geschiedenis der Literatuur van het Nieuwe Testament behandeld; het zuiver historisch standpunt is streng consequent vastgehouden. De geschiedenis dezer heilige Literatuur is door REUSS in twee tijdperken verdeeld, aan welke eene voorbereidende periode voorafgaat. « Der Hauptcharacter" (wij nemen zijne woorden uit § 160 over) « der letztern" (nl. der voorbereidende Periode) « war das vollkommene Ausreichen des mündlichen Unterrichts für alle religiösen Bedürfnisse. Die *erste Periode* umfasste die Apostolische Zeit und in ihr alle literärischen Erscheinungen, welche mehr oder weniger den Stempel des heiligen und gewaltigen Geistes tragen, der durch stilles Walten in den Herzen einst die Gestalt der Welt umkehrte. Die Geschichte hatte die zufällige und allmählige Entstehung dieser Erscheinungen nachzuweisen; sodann die einzelnen Schriften zu ordnen, in Gemässheit einer Combination, wodurch den verschiedenartigsten Theilungsgründen der Form, des Zwecks, der Chronologie, der religi-

össen Farbe und des Werthes ihre Rechte vorbehalten wurden. Die *zweite Periode* erhielt, der Zeit nach, keine bestimmte Grenze, und erzählte die Geschichte einer parasitischen Literatur, welche die Stelle der ächten einzunehmen drohe durch das dreifache Mittel apokryphischer Einschaltung, häretischer Corruption, und pseudepigraphischer Unterschiebung. Die Ordnung machte sich hier so, dass das theologische und kirchliche Princip die übrigen vorhin genannten beherrschte. *Der zwischen diesen beiden Literaturen entsponnene Kampf bildet das Interesse der Geschichte des Kanons.*" Hiermede is de overgang gemaakt tot het *tweede deel*: Geschiedenis der verzameling van de Heilige Schriften des N. V. of Geschiedenis van den Kanon. ((*a*.) Vorgeschichte. Gebrauch des A. T. Gebrauch des N. T. Negative Erscheinungen. Positive Erscheinungen. (*b*.) Periode der Herrschaft der Tradition. *Erster Zeitraum*: Ursprung der Sammlung. Bestandtheile. Ansehn. Bezeichnungen und Eintheilungen. *Zweiter Zeitraum*: Bereicherung. Syrische Kirche. Römische. Origenes. Väter des 3ten Jahrh. Eusebius. Bezeichnungen und Eintheilung. *Dritter Zeitraum*: Schliessung. Griechische Kirche. Lateinische Kirche. Vergleichung. Uebrige Kirchen. *Vierter Zeitraum*: Bestand. Mittelalter. 15es und 16es Jahrh. 17es Jahrh. (*c*.) Periode der Herrschaft der Kritik. Revolution des 18ten Jahrh. Der Kanon und die Schule: in Deutschland. Ausser Deutschland. Der Kanon und die Kirche. Rückblick.) Hooren wij wederom REUSS aan het eind dezer geschiedenis van den Kanon (§. 210): « Also hat sich die *Geschichte der Sammlung* der heiligen

Schriften der Christen ebenfalls in zwei wesentlich verschiedene Perioden getheilt, welchen auf gleiche Weise eine vorbereitende Epoche voranging. Der Character der letztern war der anfängliche Mangel und das allmählige Entstehen des Bedürfnisses nach einer solchen Sammlung. Die *erste Periode* umfasste alle dieselbe betreffenden Erscheinungen vom Ende des zweiten bis zu der Mitte des 18ten Jahrh. Die Geschichte hatte die vier Stadien des Ursprungs, der Vergrösserung, der Schliessung und der Erhaltung der Sammlung durchzugehen und überall die Herrschaft des Princips der Tradition und des Herkommens in der pragmatischen Verkettung der Thatsachen nachzuweisen. Dieses Princip räumte seine Stelle dem der rationellen und historischen Kritik ein, während der *zweiten Periode*, welche erst begonnen hat, und welche, weit entfernt den Wendepunkt der Reife erreicht zu haben, kaum die ersten Schritte in ihrem aufsteigenden Stadium gethan hat. *Die Wichtigkeit dieser Sammlung für den Glauben und das Leben der Kirche bildet das Interesse der Geschichte des Textes.*" Hiermede is de overgang gemaakt tot het *derde deel*: Geschiedenis van de bewaring (*Erhaltung*) der Heilige Schriften des N. V. of Geschiedenis van den Tekst. (*a.*) Vorgeschichte. Die Autographen. Geschichte, Beschreibung. (*b.*) Periode des geschriebenen Textes. *Aeussere Geschichte*. Stoff und Form der Bücher. Schrift, Lesezeichen, Interpunktion, Text, Version, Scholien, Pericopen, Capitel, Verse. Ueberschriften. Nachschriften. *Innere Geschichte*: Zeitraum der Verwilderung. Veränderungen überhaupt. Willkürliche. Zeitraum der kirchlichen Aufsicht. Locale Ge-

staltung, Recensionen, Liturgische Einflüsse. Familien. (c.) Periode des gedruckten Textes. Kritische Hilfsmittel. Handschriften. Uebersetzungen. Citate. Geschichte des Textes. *Erster Zeitraum:* Vulgärer Text. Urausgaben. Mischausgaben. Recipirter Text. *Zweiter Zeitraum:* Kritische Vorarbeiten. Mill. Bengel. Wetstein. *Dritter Zeitraum:* Neuere Recensionen. Griesbach, Matthäi, Scholz, Lachmann. Der alte Text. Rückblick.) Nogmaals laten wij REUSS spreken (§. 270): « Also hat sich auch die *Geschichte des Textes* in zwei, durch die Natur der Sache geschiedene, Perioden getheilt, welchen, die Stelle der *vorbereitenden Epoche* vertretend, die Geschichte der Autographen vorangehen musste. Die *erste Periode* umfasste die Schicksale des geschriebenen Textes, sowohl nach seinen äussern Formen, als nach seinen wesentlichen Bestandtheilen, und die Geschichte hatte hier die Entstehung und Fortpflanzung einer Menge theils willkührlicher; theils unwillkürlikcher Veränderungen nachzuweisen, welche allmählig den Text verunstalteten, und welche wieder auszuscheiden die Kirche weder Lust noch Mittel hatte. Die *zweite Periode* umfasste die Schicksale des Textes seit der Erfindung der Buchdruckerkunst, eine Aufzählung mannichfacher Bestrebungen, jene Ausscheidung zu vollziehen. Wenn gleich das Resultat dieser Geschichte ist, dass eine Herstellung des Textes in seiner absoluten Reinheit unmöglich bleibt, so tröstet sich die Theologie damit, dass dadurch keine ihr unentbehrliche oder wichtige Wahrheit berührt wird, und fährt fort, den Text, seinem bleibenden und unverderbten Inhalte nach, zur Belehrung und Erbauung der Ge-

meinde dienen zu lassen. *Diese seine wesentliche Bestimmung macht das Interesse der Geschichte der Uebersetzungen.* Hiermede is de overgang gemaakt tot het *vierde deel:* Geschiedenis van de verbreiding der Heilige Schriften des N. V. of Geschiedenis der Overzettingen. ((*a.*) Vorgeschichte. Verbreitung des Christenthums ohne Bücher. Der Bücher ohne Uebersetzungen. (*b.*) Periode der kirchlichen Uebersetzungen. Entstehung. Character. Literatur. *Der Osten: Erster Zeitraum*, der Byzantiner: Syrische, Aegyptische, Aethiopische, Armenische, Georgische. *Zweiter Zeitraum*, der Araber: Arabische, Persische, Amharische. *Der Norden. Erster Zeitraum*, der Völkerwanderung: Gothische. *Zweiter Zeitraum*, der Missionen: Slawische. *Der Westen. Erster Zeitraum*, der Autonomie: Altlateinische, Hieronymianische. *Zweiter Zeitraum*, der Hierarchie: Gemeine, Angelsächsische. (*c.*) Periode der populären Uebersetzungen. Uebergang. Character. *Erster Zeitraum.* Mittelalter: Freie Bearbeitungen. Ueberzetsungen. *Zweiter Zeitraum.* Neuere Zeit: 15tes Jahrh, 16tes: Lutherische, Reformirte. Katholische. 17tes und 18tes: Protestantische Kirchenversionen. Andere. Katholische. Missionsbibeln. *Dritter Zeitraum.* Gegenwart: Bibelgesellschaften. Besserungsversuche. Rückblick.) Wederom laten wij REUSS spreken (§. 330): « Also hat sich die *Geschichte der Uebersetzungen*, ähnlich den vorhergehenden Abschnitten, in zwei Perioden getheilt, zu welchen die hier in Betracht kommenden Verhältnisse und Erscheinungen in der ältesten Kirche gewissermassen die *vorbereitende Epoche* bildeten. Während der *ersten Periode* blieb die heilige Samm-

lung fast ausschliesslich ein Kirchenbuch, indem es theils an bequemen Mitteln der Verbreitung fehlte, theils dem Volke die gehörige christliche Vorbildung abging, um sich durch Selbstunterricht zu erbauen, zuletzt sogar in der Sprache der Bibel ihm ein unübersteigliches Hinderniss sich entgegenstellte. Die *zweite Periode* zeigte sofort, wie nach schwachen Anfängen die Bibel mehr und mehr zum Volksbuch ward; die Geschichte der Uebersetzungen wurde zugleich eine Geschichte der wirklichen Verbreitung derselben, besonders wegen der Mitwirkung zuerst des Geistes der Kirchenverbesserung, später der Missionsthätigkeit. *Der zunehmende Einfluss, welchen auf diese Weise die heilige Schrift auf die Christliche Erziehung der Völker gewann, bildet das Interesse der Geschichte der Schrifterklärung.*" Hiermede is de overgang gemaakt tot het *vijfde deel:* Geschiedenis van het theologisch gebruik der Heilige Schriften des N. V. of Geschiedenis der exegese. ((*a.*) Vorgeschichte. Benutzung des N. T. Exegese des A. T., bei den Juden, bei den Aposteln, bei den ersten Christen. (*b.*) Periode der Herrschaft des Grundsatzes vom mehrfachen Sinn. *Erster Zeitraum:* Anfang und Blüthe der Exegese. Philosophische Richtung. Dogmatische Richtung. Historisch-praktische Richtung. *Zweiter Zeitraum:* Verfall der Exegese. Excerpte. Compilationen, Glossen, Scholastiker. Mystiker. Catenen. *Dritter Zeitraum:* Uebergang. (*c.*) Periode der Herrschaft der dem mehrfachen Sinn entgegengesetzten Grundsätze. *Erster Zeitraum:* Die Exegese im Dienste der Reformation. Die Reformatoren. Die Katholiken. *Zweiter Zeitraum:* Die Exegese im Dienste der Kirche. Die

Katholiken. Die Protestanten. Die Socinianer. Die Coccejaner. Die Pietisten. Die Jansenisten. Die Arminianer. Die Philosophen. Uebergang. *Dritter Zeitraum:* Die Exegese im Dienste der Schule. Die revolutionäre Zeit. Die Philologischen. Die Historischen. Die Aufklärer. Die Rationalisten. Die Moralisten. Die Aesthetiker. Die Grammatisch-Historischen. Die Supernaturalisten. Die Vermittelnden. Die Restauration: Die Theologischen. Die Mystiker. Die Unbefangenen. Die Speculativen. Das Ausland. Die Katholiken. Rückblick.") Reuss eindigt aldus (§. 400): «Also, nachdem die Gemeinde während kurzer Zeit den Willen ihres Herrn und die Lehre seiner Apostel durch einfachen und summarischen Unterricht vernommen hatte, arbeiten die Christlichen Theologen seit siebenzehn Jahrhunderten daran, durch Gelehrsamkeit und Speculation den wahren Sinn einiger Blätter festzustellen, welche für die Ungelehrten und Einfältigen geschrieben worden sind. Zuerst in den Labyrinthen der Allegorie verirrt, fanden sie die einzige Lösung der Aufgabe um so weniger, je mehrere sie zugleich versuchten: der scheinbare Reichthum verdeckte eine klägliche Armuth. Später von diesem unsichern Wege zurückkommend, bekannten sie eine Reihe von Grundsätzen, die noch heute unversöhnt neben einander stehen, und die meist dazu bestimmt waren, die der Dogmatik dienstpflichtig gewordene Exegese für die Launen der Herrin verantwortlich zu machen. Die klarsten Stellen werden verschiedentlich erklärt; die hermeneutische Regel, welche alle Stimmen vereinigen könnte, ist noch nicht gefunden, und die immer offenbarer werdende Unmöglichkeit, sie aufzustellen, ist eine von

der Geschichte ausgesprochene ernste Warnung an die, so vergessen, dass sie die Diener sein sollen, *nicht des Buchstabens, der da tödtet, sondern des Geistes, der lebendig macht.*"

Wij hebben meer aangaande de geheele inrigting van dit werk medegedeeld, dan wij dit van de vroegere Inleidingen deden, om te doen zien, hoe REUSS zich op eene pragmatische geschiedenis van de Schriften des Nieuwen Verbonds heeft toegelegd. Hij heeft het geheel als eenheid trachten te begrijpen en te behandelen, en is daar in ongetwijfeld meesterlijk geslaagd, al kunnen wij ook niet alles onbepaald goedkeuren. Zijn pragmatismus komt vooral uit in de wijze, waarop hij de tijdperken weet te onderscheiden, en de tijd- met de zaak-orde weet te vereenigen, zoodat het latere zich aan zijne hand uit het vroegere ontwikkelt, en de inwendige noodzakelijkheid overal zigtbaar wordt. Hoe verrassend is niet de wijze, waarop hij de geschiedenis van den Kanon behandelt door de onderscheiding van een tijdvak, waarin de traditie en een waarin de kritiek heerscht, welk laatste met de 18e eeuw een aanvang neemt. Hoe geheel anders doet zich hier de Geschiedenis der vertalingen voor, dan gewoonlijk in de Inleidingen, waar de overzettingen doorgaans als hulpmiddelen voor de tekstkritiek behandeld, en daarom alleen de oudste ter sprake gebragt worden, terwijl zij hier uit een geheel ander oogpunt beschouwd zijn, en de geschiedenis in een tijdvak van kerkelijke overzettingen en in een tijdvak van populaire overzettingen gesplitst is. Welk een rijkdom van denkbeelden zien wij hier vereenigd met eenvoudigheid in de wijze van voorstellen; hoe schijnt hier

alles geheel natuurlijk, terwijl er toch een scherpe blik vereischt wordt om alles zoo te kunnen schikken en te regelen, dat er geen schijn van gedwongenheid overblijft. De schrijver verwacht niet te veel van zijn werk, als hij in de voorrede zegt: « Das Buch, welches ich dem theologischen Publicum zur Prüfung vorlegen, soll seine Erscheinung weniger durch seinen Inhalt rechtfertigen, als durch seine Methode." De methode is voortreffelijk, en al kunnen er gegronde aanmerkingen gemaakt worden op het oogpunt, waaruit hij de Schriften des Nieuwen Verbonds beschouwd, en op de vooronderstellingen en resultaten, aan welke hij zijnen bijval geschonken heeft, dit ontneemt niets aan hare waarde. Niet ten onregte zegt hij toch (a. a. O.): « Indessen lege ich auf diese Zugaben," (welke hij in onderscheiding van andere Inleidingen in zijn werk heeft opgenomen,) « so wie auf etwaige eigenthümliche Ansichten über specielle; Punkte kein Gewicht, und möchte das öffentliche Urtheil mehr darüber vernehmen, ob die Idee, welche mich im Ganzen leitete, eine richtige und durchführbare ist, oder nicht. Halt sie Probe, so ist sie ja auf Ansichten, die von den meinigen verschieden wären, ebenfalls anwendbar."

De methode van REUSS heeft in sommige opzigten groote gelijkenis met die van CREDNER, maar wijkt ook weder aan de andere zijde geheel van haar af. Had CREDNER de geschiedenis der Inleidingswetenschap in het eerste deel van zijn werk behandeld, REUSS wijst haar eene plaats aan in de inleidende §§. (Einleitung §. 14 – 19). Wil CREDNER de Geschiedenis der verbreiding van den Tekst (Geschiedenis der vertalingen) eene plaats

aanwijzen vóór de Geschiedenis van de bewaring van den Tekst (Tekstgeschiedenis), bij REUSS is de volgorde omgekeerd. Maar voor het overige bewandelt hij geheel zijnen eigen, ja eenen geheel nieuwen weg. Men vergelijke slechts de wijze, waarop CREDNER de Geschiedenis van het ontstaan der Heilige Schriften behandeld heeft, met de wijze waarop zij door REUSS behandeld is. De eerstgenoemde houdt zich geheel aan de orde, waarin de Schriften des Nieuwen Verbonds in onze gedrukte uitgaven op elkander volgen (Evangeliën, Brieven, Openbaring). Bij REUSS is het inderdaad eene Geschiedenis der heilige Literatuur geworden, daar hij de tijdsorde volgende eerst het oog vestigt op de allervroegste tijden des Christendoms, uit welke schriftelijke opstellen tot ons gekomen zijn (Vorgeschichte, ältere didaktische Literatur), daarna op de prophetische Literatuur (Openb. van Johannes), welke hij stelt vóor de historische Schriften des Nieuwen Verbonds. De verdeeling van dit tijdvak in twee tijdperken, eene periode der Apostolische Literatuur en eene periode der pseudo-apostolische Literatuur, hangt naauw te zamen met den zin, welken hij geeft aan de woorden: Heilige Schriften des Nieuwen Testaments, als gelijkluidend met die van Heilige Schriften der Christelijke Kerk. (Zie § 1. Neues Testament. Doppelte Bedeutung dieses Namens, als Bezeichnung eines Buchs und einer Religionsanstalt. Die letztere wird hier angenommen.") Daaruit is het te verklaren, dat ook van de Apokryphe Evangeliën, Handelingen en Brieven, even als van Barnabas en Clemens Rom. gesproken wordt. Maar daaruit is het ook te verklaren, dat REUSS de Geschiedenis van den Kanon en van de

overzettingen tot op onzen tijd toe in zijn onderzoek heeft opgenomen, terwijl de Inleidingen tot het N. T. altijd de Geschiedenis van den Kanon laten eindigen met den tijd, waarin deze is vastgesteld en gesloten in de Griekshe en Latijnsche kerk, en de Geschiedenis der Overzetingen niet verder behandelen, dan voor zoo ver de tekstkritiek daarbij belang heeft, zich derhalve insgelijks bepalende tot de eerste eeuwen des Christendoms.

Uit hetgeen wij vroeger [1]) gezegd hebben omtrent de behandeling van de Geschiedenis der Exegese in eene Inleiding tot de Schriften des N. V. volgt, dat wij het ook bij REUSS niet kunnen goedkeuren, dat hij haar in zijn onderzoek heeft opgenomen. Ook al maakten wij de definitie, welke REUSS geeft van Geschiedenis der Schriften des Nieuwen Verbonds, geheel tot de onze, wij zouden toch blijven ontkennen, dat daarbij ook aan de wijze, waarop die Schriften zijn verklaard, kan gedacht worden. Daar evenwel de methode dezelfde blijft, onverschillig of men aan de Geschiedenis der Exegese eene plaats inruimt, dan of men haar weg laat, zoo zullen wij daarover hier niet verder handelen.

Dit staat vast, dat de Geschiedenis der Heilige Schriften des N. V. door REUSS pragmatisch behandeld is, zonder dat wij hem kunnen beschuldigen van haar *a priori* geconstrueerd te hebben. Hoe kunstig de telkens wederkeerende verdeeling in twee perioden met een voorbereidend tijdvak ook schijne, wij moeten toestemmen, niet dat REUSS die verdeeling *uitgevonden*, maar dat hij haar inderdaad *in* de geschiedenis gevonden heeft. Elke behandeling van de Ge-

1) Zie bladz. 206.

schiedenis der Heilige Schrift, waarbij niet het idee van REUSS wordt tot grondslag gelegd, kan met regt een teruggang op dit gebied genoemd worden. En wat het nut betreft, dat van zulk eene wijze van behandeling te wachten is, het is ongetwijfeld grooter, dan dat, hetwelk men vroeger aan de Inleiding tot het N. T. toeschreef. Vroeger zocht men deze wetenschap voor den uitlegger in alle opzigten nuttig te doen zijn, en maakte haar door dit praktisch doel onhistorisch. REUSS heeft eene pragmatische Geschiedenis geleverd, en zegt daarvan (§ 5): «Der *Nutzen* einer solchen Geschichte ergibt sich schon aus der Wichtigkeit des Gegenstandes. Er zeigt sich besonders in der Exegese, indem sie dem Erklärer die historischen Data liefert, welche zum Verstehen jedes einzelnen Buches nöthig sind; und in der Dogmatik, theils indem sie den Theologen über die Natur und den Ursprung der Bücher belehrt, in welchen er die Lehren des Christenthums schöpfen soll, theils indem sie ihn über den Zustand des Textes dieser Bücher beruhigt. Das lebendige Interesse, welches sich an solche Untersuchungen knüpft, trägt überhaupt dazu bei, die Theologie vor dem Geiste der Trägheit, der Macht des Herkommens und den Eingriffen des Obscurantismus zu bewahren.” En dit is het voornamelijk, wat de Geschiedenis der Schriften des N. V. in waarheid belangrijk maakt en haar in den volsten zin des woords den naam doet verdienen van eene *Inleiding* tot de Heilige Schrift.

Het karakteristieke onderscheid tusschen deze Inleiding en die, welke vóór haar in het licht zijn verschenen, bestaat hierin, dat REUSS de resultaten van

vroegere onderzoekingen als één geheel te zamen voegt, en in zamenhang brengt. Hij laat zich hierover aldus hooren (§. 20): « Die Form, welche *wir* hier der Wissenschaft geben, ist eine natürliche Folge des historischen Gesichtspunktes, welchen wir festhalten. Abgesehn von den Erweiterungen des Materials, unterscheidet sich diese Geschichte von den gewöhnlichen Einleitungen dadurch, dass sich hier die Thatsachen unmittelbar als Ergebnisse einer vorläufigen Kritik ordnen, während anderswo sich die Kritik an die durch das Herkommen bestimmte Ordung der Thatsachen knüpft." Hieruit volgt dan weder, dat de pragmatische behandeling der geschiedenis bepaald is door de meerdere of mindere waarde, welke men aan de gewonnene resultaten toekent, en dat wij sommige punten zouden moeten wijzigen, naarmate wij de denkbeelden van REUSS aangaande de schrijvers, den tijd en de verdere lotgevallen der verschillende Schriften met hem deelen of daarin van hem afwijken.

12.) H. E. F. GUERIKE.

Historisch-kritische Einleitung in das Neue Testament 1).

1. Met betrekking tot het begrip van bijbelsche Inleiding staat GUERIKE geheel op de hoogte der wetenschap. « Der Begriff der biblischen Einleitung," (dus lezen wij S. 4) « ursprünglich der Natur der Sache nach sehr weit, hat im Verlauf der Zeit sich auf ein engeres Gebiet beschränkt. Man pflegt unter derselben nur die *historisch-kritische Einleitung* zu verstehen, und das heisst mit anderem Worte eine

1) *Leipzig*, 1843.

kritische Geschichte der Bibel, oder in der Anwendung aufs N. T. des Neuen Testaments. Diese Deutung und Beschränkung des Worts giebt unserer Disciplin dann auch erst den eigentlich wissenschaftlichen Character und wissenschaftliche Einheit, während sie ja sonst nur als ein Aggregat von sehr verschiedenartigen Kenntnissen ohne Haltung und ohne Einheit erscheinen könnte." Men heeft hier evenwel geenszins zulk eene Geschiedenis van de schriften des N. V. te wachten, als waarmede REUSS de Theologische Literatuur heeft verrijkt. Vorm en inhoud dezer Inleiding komen over het geheel met die der vroeger verschenen werken, die de Inleiding tot het N. T. behandelen, overeen. De grenzen der wetenschap zijn nogthans meer door het begrip der zaak bepaald, dan zulks vroeger het geval was. «Jenem Begriffe gemäss" (zegt hij S. 5) — «hat die biblische und neutestamentliche Einleitung, da bei historischer Betrachtung der Bibel nur dreierlei, die Buchstaben und Worte, die einzelnen Bücher, und endlich ihre Sammlung zu einem Ganzen, in Anschlag kommen kan, drei Abtheilungen: theils eine Geschichte der biblischen, der neutestamentlichen Sammlung, des Canons (zugleich hier mit schon vorläufiger allgemeiner Antwort auf die Frage über die Aechtheit oder die Unächtheit der Schriften), theils eine Geschichte des Textes (sowohl in materialer als in formaler Beziehung, sowohl des unmittelbaren Grundtextes, als der alten Versionen), theils endlich eine Geschichte der einzelnen biblischen, neutestamentlichen Bücher in allen ihren äusseren und inneren historischen Bedingungen." — De inhoud der Inleidingswetenschap is

derhalve, volgens GUERIKE, vervat in de beantwoording der vragen: Hoe ontstond de verzameling der Schriften des N. V.? In welken toestand bevindt zich de tekst dier Boeken, en door welke lotwisselingen is hij zoo geworden, als wij dien in handen hebben? Hoe ontstonden, wat zijn uit een historisch oogpunt beschouwd, de verschillende schriften dier verzameling? Dien ten gevolge vinden wij hier de Geschiedenis van den Kanon (tot op den tijd van deszelfs vaststelling), de Geschiedenis van den tekst (daarbij die van de oude vertalingen) en de Geschiedenis van de verschillende kanonieke Boeken des N. V. ieder op zich zelf beschouwd; zoodat wij kunnen zeggen, dat wij hier met kleine uitzonderingen denzelfden inhoud wedervinden, dien vooral BERTHOLDT, EICHHORN, HUG en DE WETTE aan de Inleidingswetenschap wilden gegeven hebben.

2. De door GUERIKE gevolgde methode heeft insgelijks met die der genoemde geleerden groote overeenkomst. Wij zien hier wederom de Inleiding in eene *algemeene* en in eene *bijzondere* verdeeld, en wel, hetgeen wij vroeger reeds minder gepast noemden, de bijzondere Inleiding na de algemeene behandeld. GUERIKE koos deze wijze van behandeling, om de goede diensten die zij bewijst. Wel is waar stemt hij toe, dat zij niet volgt uit den aard der zaak, maar meent toch, dat men daardoor gemakkelijker een overzigt over het geheel kan verkrijgen. (Zie S. 6. „eine Theilung, die ja natürlich nicht ihren Grund hat in dem Wesen der Sache, doch aber der Uebersichtlichkeit der Darstellung nicht geringe Dienste leistet.") Kan er echter eene verdeeling gevonden worden, die haren grond heeft in den aard der zaak, (en dat zij

te vinden is bewijzen CREDNER en REUSS,) dan is niet alleen deze boven elke andere te verkiezen, maar dan moet ook elke andere, die in den aard der zaak haren grond niet heeft, stellig als onwetenschappelijk verworpen worden. Doch zien wij, hoe GUERIKE te werk gaat. Na de Prolegomena (waarin in het algemeen over Bijbel en Oud en Nieuw Testament, over Inleiding tot den Bijbel, vooral tot het N. T., gesproken en eene schets van de geschiedenis der bijbelsche Inleiding, vooral van die tot het N. T. gegeven wordt,) volgt het *eerste algemeene deel* in twee Afdeelingen verdeeld. *Eerste Afdeeling*. Geschiedenis van den Kanon des N. V. (Algemeene aanmerkingen over het ontstaan der heilige Christelijke literatuur; de naam Kanon en de tegenstelling van kanoniek en apokryf; de eerste beginselen van de zamenstelling des Kanons. — Eerste tijdvak, tot aan het einde van de 2e Eeuw of tot Clemens Al., tot den tijd der aanneming van de ὁμολογούμενα. — Tweede Tijdvak, tot den tijd, waarop de Kanon des N. T. geheel en al gesloten is.) *Tweede Afdeeling*. Geschiedenis van den tekst des N. V. (Voorafgaande aanmerkingen over de taal en de autographen des N. T. — Eerste Hoofdstuk. Formeele Tekstgeschiedenis. Tweede Hoofdstuk. Materieele Tekstgeschiedenis. I. Tekstgeschiedenis van den oudsten tijd: afwijking in de lezingen der HSS.; de eerste pogingen, om den oorspronkelijken tekst te herstellen. II. Over de voorhanden drieërlei kritische hulpmiddelen ter herstelling van den oorspr. tekst, of van den kritischen apparatus. Kerkvaders. Handschriften. Oude vertalingen. 1. Syrische. 2. Verdere Oostersche. 3. Oude Latijnsche. 4. Verdere Westersche. Over de

verdeeling dezer kritische hulpmiddelen in klassen, en over kritische regelen. III. Overzigt der geschiedenis van den gedrukten tekst des N. V.) *Tweede bijzondere deel. Eerste Afdeeling.* Historische Boeken. (I. Evangelien. Over naam en volgorde der Evangelien. Over kanoniciteit en echtheid der verzameling van Evangelien in het algemeen op historische gronden. Niet kanonieke en apokryphe Evangelien. Over de verwantschap der kanonieke, inzonderheid der Synoptische Evangelien. — Mattheus. Marcus. Lucas. Johannes. II. Handelingen der Apostelen.) *Tweede Afdeeling.* Didaktische Schriften. (I. Paulinische Brieven. II. Algemeene Zendbrieven. (1. van Petrus. 2. van Johannes. 3. van Jacobus en Judas.) *Derde Afdeeling.* Het Prophetische Boek. De Openbaring van Johannes.

Wij hebben reeds bij vroegere gelegenheden aanmerkingen gemaakt op het gezigtspunt, waaruit men doorgaans in de Inleiding de oude Vertalingen beschouwde, (namelijk als alleen belangrijk voor de tekstgeschiedenis en tekstkritiek) en gewezen op het onvoegzame van het onderzoek naar de onderlinge betrekking der Synoptici vóór de afzonderlijke beschouwing der Evangelien te laten gaan, zoodat wij thans daarover niet verder behoeven uit te weiden. In de hoofdtrekken komt deze methode geheel en al met die der vroegere Inleidingen over een. Het pragmatische, dat de geschiedschrijver zoekt, missen wij hier, en die de methode van REUSS heeft lief gekregen, zal zich in die van GUERIKE niet meer te huis vinden. Herinnert men zich echter, welk eene verwarring er bij BERTHOLDT en DE WETTE heerschte, hoe weinig eenheid er bij HUG en de ouderen gevonden werd, dan zal men

ook spoedig ontdekken en gaarne toestemmen, dat de oudere methode (in tegenstelling van de nieuwere, welke CREDNER en vooral REUSS gekozen hebben) eenen veel hoogeren trap van volkomenheid bij GUERIKE bereikt heeft, dan tot welken zij ooit gekommen is. Tevens is evenwel de vergelijking van GUERIKES Inleiding met die van REUSS een nieuw en sterk sprekend bewijs, dat de oudere methode onvoldoende is, en daarom voor de nieuwere behoort plaats te maken.

Wij kunnen ons overzigt over hetgeen in den laatsten tijd voor de Inleiding tot het N. T. met betrekking tot het formeele dezer wetenschap gedaan is, niet besluiten, zonder nog ons oog te vestigen op het zeer belangrijke stuk van

H. HÜPFELD,

Ueber Begriff und Methode der sogenannten biblischen Einleitung 1).

1. De genoemde geleerde had zich reeds in 1830 (in de *Theol. Stud. und Krit.* II$_e$ Heft: *Kritische Beleuchtung einiger dunkeln und misverstandenen Stellen der alttestamentlichen Textgeschiehte*) over den naam *Inleiding* aldus laten hooren: « Warum man diese Wissenschaft noch immer mit dem eingeschlichenen so unpassenden — eine unwissenschaftliche Ansicht und Periode bezeichnenden — Namen der *Einleitung* belegt, ist mir nicht recht begreiflich. Dass der Name nicht gleichgültig ist, und wie nachtheilig er auf die Behandlung der Wissenschaft nach

1) *Marburg*, 1844.

Geist und Form bis auf die neuesten Lehrbücher herab gewirkt: wird bei erster Gelegenheit ein Aufsatz über *Begriff* und *Geschichte* der genannten Wissenschaft darthun," (welken « Aufsatz" hij der geleerde wereld onder bovengenoemden titel in handen heeft gegeven.) Tevens sprak hij van de Inleiding tot het O. T. als van eene « Literaturgeschichte der heiligen Schriften der Hebräer," en het is soowel hierom, als op grond van zijne sedert 1826 aangenomene gewoonte, om op de Series der Academische voorlezingen, die welke hij houdt over Inleiding tot de Heilige Schrift aan te kondigen onder den naam van: *Biblische Literaturgeschichte* of *Geschichte der heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments,*" dat hij zich het prioriteitsregt meent te mogen toeeigenen, waar het aankomt op de vraag, wie het eerst (met betrekking tot CAMDNER en REUSS) de Inleiding tot de Heilige Schrift beschouwd en behandeld heeft als *Geschiedenis van de Heilige Schrift.* — Volgens HUPFELD is dan de eigenlijke en alleen passende naam der Inleidingswetenschap in haren tegenwoordigen vorm *Geschichte der heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments* of *der biblischen Literatur*, en wanneer men slechts het begrip van *geschiedenis* streng vasthoudt en toepast, dan is het niet moeijelijk, een wetenschappelijk beginsel en eenen noodwendigen zamenhang in de stof te brengen, en al wat hier geene plaats behoort te vinden, te verwijderen. Volgens HUPFELD lost zich de vraag, welke DE WETTE sich in zijne Inleiding ter beantwoording voorstelt: Wat is de Bijbel, en hoe is hij geworden, wat hij nu is? eigenlijk in twee vragen op, van wel-

ke de eerste: Wat is de Bijbel? meer tot de *beschrijvende* methode behoort, welke den Bijbel als een gegeven iets beschouwd, terwijl alleen de tweede vraag: Hoe is de Bijbel geworden, wat hij nu is? eene historische is, en alleen hier in aanmerking komt. « Doch bedarf es nur," zoo gaat hij voort, « einer kleinen Modification der erster Frage um die Formel für mein Princip brauchbar zu machen, indem ich sie so ausdrücke: *was waren* die unter den Namen der Bibel vereinigten Schriften *ursprünglich*, und wie sind sie *geworden* was sie *jetzt* sind? d. h. welchen Ursprung und ursprünglichen Charakter haben sie, und welche Schicksale und Veränderungen haben sie erfahren bis sie ihre heutige Gestalt, Verbindung, Geltung und Wirksamkeit erlangt haben?" Door deze bepaling van de vraag, welke zich de Inleiding ter beantwoording behoort voor te stellen, worden tegelijk de grenzen der wetenschap afgeteekend. Zij moet onderzoek doen: 1. naar den oorsprong dier Schriften, 2. naar de vereeniging dier Schriften tot een geheel « als Corpus heiliger Schriften," en naar de geschiedenis van derzelver aanneming als zoodanig, 3. naar de geschiedenis van de bewaring, voortplanting en bearbeiding dier Schriften (Tekstgeschiedenis). Omtrent Kritiek en Hermeneutiek oordeelt HUPFELD, dat zij moet worden buitengesloten, «als die *Theorie* der Herstellung und Auslegung des Textes oder *Anweisung* zur Ausmittelung des ursprünglichen Textes und seines wahren Sinnes. Doch können diese aus *praktischen* Gründen, wenn sie nicht besonders vorgetragen werden, gelegentlich als *didaktischer Anhang* beigefügt werden."

2. Wat de methode betreft, dringt HUPFELD er op

aan, dat het geheel zich historisch ontwikkele, in zoo verre de Schriften des O. en N. T. als een historisch verschijnsel beschouwd, en derzelver lotgevallen onder de handen der menschen van hun ontstaan af tot op den tegenwoordigen tijd toe verhaald worden. Daarom doet hij ook dezen eisch, dat « folglich auch die Anordnung nach Perioden oder den hauptsächlichen Stufen der geschichtlichen Entwickelung geschehen muss!" Daarmede hangen, volgens HUPFELD, de grondbeginselen en de wetenschappelijke geest van dit onderzoek te zamen. Heeft men hier te doen met eene geschiedenis, dan moet er ook in dit onderzoek een historisch *Pragmatismus* heerschen, d. i. de inwendige zamenhang en ontwikkelingsgang der verschijnselen en daadzaken moet onderzocht en blootgelegd worden. Omdat hiertoe weder Kritiek noodig is, wordt de methode tevens eene kritische, waarom men ook gewoonlijk de Inleiding eene historisch-kritische heeft genoemd. Met betrekking tot de verdeeling en schikking der stof houdt HUPFELD — die de Inleiding tot het O. en N. T. wil vereenigen, omdat hij het noch noodzakelijk noch doelmatig vindt, haar elk afzonderlijk te behandelen, en daarom haar onder den naam van geschiedenis der bijbelsche Literatuur (d. i. der in den Bijbel vervatte heilige literatuur van het volk Gods) als één geheel wenschte behandeld te zien, — de volgende schikking en verdeeling voor de beste:

Eerste Tijdvak. Geschiedenis der bijbelsche Literatuur gedurende den tijd harer vorming, van haar ontstaan af, tot dat zij verzameld is tot een geheel van heilige Schriften. (Hij noemt haar: « Vorkanonische" of « Urgeschichte der biblischen Literatur," en

wil haar in drie Afdeelingen behandeld hebben, op de volgende wijze: « *Erster Abschnitt*: Art der ältesten Cultur und Literatur, besonders des Morgenlands. *Zweiter Abschnitt.* Bildungsgang der Hebraeischen Literatur im allgemeinen, bis zum Untergang des Staats und Volkslebens. *Erstes Cap.* Art und Gang der Bildung oder des geistigen Lebens der Hebraeer. 1. Hebraismus. 2. Judenthum. 3. Christenthum. *Zweites Cap.* Art und Gang der Schriftstellerei bei den Hebraeern und verschiedene Niedersetzungen der Literatur. 1. Aeltere nationale Literatur in Hebraeischer und Chaldaeischer Sprache. 2. Erste Erzeugnisse der gemischten Jüdisch-Griechischen Bildung in Griechischer Sprache. 3. Erste Erzeugnisse des Christlichen Geistes, ebenfalls in Griechischer Sprache. *Drittes Cap.* Geschichte der Sprachen, welche die Hebraeer redeten und schrieben. 1. Hebraeische. 2. Chaldaeische. 3. Griechische. *Viertes Cap.* Geschichte der Schriftarten deren sie sich bedienten. 1. Althebraeische (Phoenikische) Schrift. 2. Jüngere Hebraeische Schrift (z. Th. vielleicht ganz in die folgende Periode gehörig.) 3. Griechische Schrift. *Dritter Abschnitt.* Geschichte der Hebr. Literatur im *einzelnen*, oder Ursprung und Beschaffenheit der auf uns gekommenen Schriftwerke des Volks Gottes, nach ihren verschiedenen Gattungen (*besondere* Geschichte der biblischen Literatur). A. Schriften des A. T. 1. Pentateuch und übrige hist. Bücher. 2. Prophetische Literatur. 3. Poetische Literatur. 4. Apokryphische Schriften in Griechischer Sprache. B. Christliche Schriften des N. T.) *Tweede Tijdvak. Geschiedenis van*

den Bijbel als heilige Schrift in den schoot der Synagoge en der Kerk. (α *Kirchliche* Geschichte der biblischen Literatur. *Erster Abschnitt.* Geschichte der Sammlung und kirchlichen Anerkennung der bibl. Bücher so wie der Bestimmung des Begriffs der heiligen Schrift (Geschichte des *Kanons* oder *Kanonische* Geschichte der Bibel). *Erstes Cap.* Geschichte des *Jüdischen* Kanons. *Zweites Cap.* Geschichte des *Christlichen* Kanons. *Zweiter Abschnitt.* Geschichte der Ueberlieferung und Bearbeitung des biblischen Textes (Geschichte des *Textes* oder *philologische* Geschichte der Bibel). *Erste Abtheilung.* Geschichte des alttestamentlichen Textes. *Erstes Cap.* Geschichte der äussern Gestalt oder der Schrift (*palaeographische* Geschichte des Textes). *Zweites Cap.* Geschichte der kritischen Bearbeitung (Geschichte der alttestamentlichen *Kritik.*) *Drittes Cap.* Geschichte der sprachlichen und exegetischen Bearbeitung (Geschichte der alttestamentlichen *Sprachkunde* und *Exegese*). *Zweite Abtheilung.* Geschichte des neutestamentlichen und des biblischen Textes überhaupt (mit derselben Eintheilung wie der A. T. Text, nur dass im zweiten und dritten Cap. die Geschichte der kritischen und sprachlich-exegetischen Bearbeitung auch über die die ganze Bibel umfassenden sich zu erstrecken hat). *Dritte Abtheilung.* Geschichte des Textes der Uebersetzungen. *Erstes Cap.* Alte Uebersetzungen. *Zweites Cap.* Neuere kirchlich gebrauchte Uebersetzungen. *Dritter Abschnitt.* Geschichte des Gebrauchs und der Wirksamkeit der Bibel in der Kirche, in der Theologie wie im Leben (*religiös-dogmatische* Ge-

schichte der Bibel). *Erstes Cap.* Unter den Juden hinsichtlich des Alten Testaments. *Zweites Cap.* Unter den Christen.")

Zonder nu het voortreffelijke in deze wijze van verdeeling en behandeling der Inleiding voorbij te zien, kunnen wij daaraan toch niet in alle opzigten onzen bijval schenken. De vereeniging der Inleiding tot het O. T. met die tot het N. T. blijft ongepast, schoon zij op eene veel betere wijze is daargesteld, dan door BERTHOLDT, DE WETTE, of wie haar ook moge willen verdedigen. Zij blijft geheel uitwendig, en het is onmogelijk, om op deze wijze eene zuivere pragmatische geschiedenis te geven van het ontstaan der Heilige Schriften. De bodem, waarop de literatuur der Joden ontstond is en blijft nu eenmaal een geheel andere dan die, waarop wij de heilige literatuur der Christenen zien ontstaan, even als de omstandigheden, onder welke en door welke zij geworden is, wat zij nu is, in den grond geheel verschillende zijn. Ook aan de geschiedenis der spraakkunde en Exegese des O. en N. T., even als aan de religieus-dogmatische geschiedenis van den Bijbel zouden wij eene plaats in de Inleiding moeten weigeren. Desniettemin verdient de Hupfeldsche methode allezins naast die van REUSS gesteld te worden. Uit de vereeniging van beide kan een schoon geheel ontstaan. Dit nader te onderzoeken, uit een te zetten en te bevestigen, zal ons de stof leveren voor eene afzonderlijke verhandeling over Begrip en Methode der Inleiding tot, of liever, der Geschiedenis van de heilige Schriften des Nieuwen Verbonds.

bladz: 93. [illegible] uitgesproken over den H: Geest
[illegible] 103.

JAARBOEKEN

VOOR

WETENSCHAPPELIJKE THEOLOGIE.

Eerste Deel.

TWEEDE STUK.

UTRECHT,
KEMINK EN ZOON.
1845.

I.

VERHANDELINGEN.

OVER

BEGRIP EN METHODE DER INLEIDING TOT DE SCHRIFTEN DES NIEUWEN VERBONDS,

DOOR

J. I. DOEDES.

TWEEDE ARTIKEL.

Bijdrage tot de verdere volmaking van het formeele dezer wetenschap.

Zien wij terug op hetgeen in den jongsten tijd, vooral door CREDNER, REUSS en HUPFELD, voor het formeele der Inleidingswetenschap gedaan is, dan blijkt het wel, dat er een aanmerkelijke vooruitgang op dit gebied heeft plaats gehad, maar dan kunnen wij toch niet ontveinzen, dat wij hier nog geenszins in alles die volmaaktheid vinden, voor welke de wetenschap vatbaar is. Wij willen voortbouwen op de grondslagen, welke door anderen gelegd zijn, en door eene nadere bepaling van het begrip en de methode der Isagogiek eene bijdrage leveren, waarvan weder anderen, gelijk wij hopen, zullen kunnen gebruik maken, om het gebouw hooger op te trekken.

BEGRIP.

Al zag men ook vroeger in de Inleiding tot de Schriften des N. V. een zamenstel van kundigheden,

welke den schriftverklaarder bij zijn werk het noodige licht moesten verschaffen, de geschiedenis bleef toch hoofdzaak. De meesten plaatsten zich op een historisch standpunt, of verzekerden althans, dat zij zich zulk een standpunt hadden gekozen. Men kon zich slechts niet verheffen tot het denkbeeld, dat de Inleiding dan eerst hare taak waardig zou vervullen, en haar bestaan als wetenschap zou kunnen regtvaardigen, als zij in den vorm eener Geschiedenis der Schriften des N. V. behandeld werd. Dit is voor onzen tijd bewaard gebleven, waarin het historisch bewustzijn zich meer dan vroeger doet gelden, waarin men zich meer moeite geeft, om de geschiedenis als *lux veritatis* overal hare stralen onbelemmerd te laten verspreiden, en elke wetenschap, welke voor zulk eene wijze van behandeling vatbaar is, in het kleed der geschiedenis gedoscht als verjongd te doen optreden [1]. Dit is geen revolutionaire beweging, het is eene hervorming der wetenschap. De nieuwe vorm, waarin de Isagogiek als geschiedenis optreedt, staat in dezelfde verhouding tot de oudere, als waarin de kapel staat tot de rups. Wij zien hier ontwikkeling, geen omkeering, verjonging, geen vernietiging van het oude, een hoogeren trap van volmaaktheid, geen overgang op een vreemd terrein. De zaden, die nu vruch-

1) Gelijk in Duitschland de Inleidingswetenschap, zoo mogt in ons Vaderland de Kerkelijke Archaelogie zich een gelukkiger lot dan vroeger beschoren zien. Is de eerste *en* door anderen *en* voornamelijk door REUSS als *geschiedenis* der H. Schriften des N. V. behandeld, de laatste is door den Eerw. W. MOLL begonnen als *geschiedenis* van het kerkelijke leven der Christenen bewerkt te worden. Het verdient onze aandacht, hoe hetzelfde beginsel zich zoowel hier als ginds geldend maakt. Het is dezelfde behoefte, die door de genoemde geleerden diep wordt gevoeld, hetzelfde bewustzijn, dat in beide verschijnselen eene uitdrukking vond.

ten dragen, liggen in de oudere wijze van behandeling. Zoo regtvaardigt zich de nieuwe vorm, waarin de Inleidingswetenschap als Geschiedenis der H. Schriften des N. V. verschijnt, bij allen, die haar zouden willen betichten van niets anders te zijn dan eene ongeroepen indringster, de vrucht van willekeur en nieuwheidszucht.

Het is duidelijk, wat wij bedoelen, als wij spreken van eene *Geschiedenis der Schriften des N. V.* Uit de oudheid afkomstig hebben deze Schriften hare bijzondere lotgevallen gehad, die op hare vorming tot de gedaante, waarin wij ze nu bezitten, een' beslissenden invloed hebben uitgeoefend. Daar zij als historisch verschijnsel moeten behandeld worden, ligt er ons veel aan gelegen, te weten, langs welken weg zij tot ons zijn gekomen. Eene *geschiedenis* dezer schriften beantwoordt in het algemeen de vraag: Wat is met deze schriften voorgevallen van den tijd af, waarin zij ontstaan zijn, tot nu toe? Aldus voorgedragen luidt die vraag evenwel te onbepaald, dan dat het antwoord ons in alles zou kunnen voldoen. Immers begeeren wij de geschiedenis dezer schriften niet te kennen, opdat aan onze nieuwsgierigheid voldaan worde, maar om te kunnen beoordeelen, of zij met regt die eischen aan ons doen, met welke zij voor ons optreden. Om een volk juist te beoordeelen is het noodig, eene grondige kennis te hebben van zijne geschiedenis; om iemand regt te leeren kennen, behoort men ingelicht te zijn omtrent zijne lotgevallen, voorzoover deze op zijne vorming invloed hebben uitgeoefend. Dit geldt ook van de Schriften des N. V., gelijk van elk

historisch verschijnsel. De vraag, straks door ons wegens hare onbepaaldheid onvoldoende gekeurd, om een volledig antwoord uit te lokken, behoort daarom op deze wijze uitgedrukt te worden: Welke zijn de lotgevallen dezer schriften, waardoor zij geworden zijn, wat zij nu zijn? De geschiedenis dezer schriften is dus bepaald door de betrekking harer lotgevallen op hare tegenwoordige gedaante. Deze lotgevallen moet de geschiedschrijver ons voor de oogen schilderen. Zulk eene geschiedenis verdient waarlijk Inleiding tot de Schriften des N. V. genaamd te worden.

Maar waaraan hebben wij te denken, als er gesproken wordt van eene Geschiedenis der *Schriften des Nieuwen Verbonds?* Gelijk bekend is, laten CREDNER en REUSS zich hier op eene verschillende wijze hooren. CREDNER opent zijn werk met de bepaling: «Het Nieuwe Testament wil gehouden zijn voor eene verzameling der Apostolische Schriften." 1) Wij kunnen deze bepaling geenszins als geldig toelaten, wanneer wij haar toetsen aan den regel, door CREDNER zelven gesteld voor eene goede difinitie van het «Nieuwe Testament." Hij zegt uitdrukkelijk, dat geene definitie van het N. T. geldig is, die zich van den historischen grondslag verwijdert, of het oorspronkelijke denkbeeld, waarvan de verzameling is uitgegaan, miskent. 2) Maar wie ziet niet, dat hierop door hem niet behoorlijk acht is geslagen? Hij verwijdert

1) *Einleitung.* §. 1. «Das Neue Testament soll sein: *eine Sammlung der Apostolischen Schriften.*"

2) A. a. O. «Keine Definition des N. T. ist zulässig, welche sich von der historischen Grundlage entfernt, oder die ursprüngliche Idee verkennt, von welcher die Sammlung ausgegangen ist."

zich van den historischen grondslag en miskent eenigzins het oorspronkelijk idee, waardoor men zich bij de verzameling dezer Schriften heeft laten leiden. Herinneren wij ons slechts, waaraan de naam zijnen oorsprong te danken heeft.

In navolging van Paulus, die de Schriften, welke onder de theokratische huishouding van Israël de gewijde oorkonden des volks waren, als een geheel beschouwd het *Oude Verbond* noemde 1), gaf men later aan de Schriften, welke onder de nieuwe huishouding, toen de genade Gods in Christus geopenbaard was, de gewijde oorkonden der Christenen waren geworden, den naam van het *Nieuwe Verbond* 2). Spreken TERTULLIANUS van *Novum Testamentum*, ORIGENES en anderen van *ἡ καινὴ διαθήκη*, dan hebben zij met dit woord, (*Testamentum, διαθήκη*), als gebruikt van de H. Schriften, die van Christus getuigen, hetzelfde bedoeld, als Paulus, 2 Cor. III. 14; aan welke plaats deze uitdrukking ontleend is. De Apostel noemde de H. Schriften der Joden het Oude Verbond, omdat zij de uitdrukking waren van den geest, die onder de bedeeling des Ouden Verbonds had geheerscht, omdat zij als zoodanig getuigden van het verbond, door God met Israël gemaakt, en de geheele verzameling dien ten gevolge kon geacht worden de bedeeling des Ouden Verbonds te *vertegenwoordigen* 3). In gelijken

1) 2 Cor. III. 14, *ἡ παλαιὰ διαθήκη*.

2) Eigenlijk het Nieuwe *Testament*; want het hebreeuwsche ברית, door de LXX overgezet door *διαθήκη*, werd in het Latijn wedergegeven door *Testamentum*. Bij TERTULLIAAN vinden wij ook *Instrumentum* daarvoor in de plaats gesteld.

3) Dat de uitdrukking *παλαιὰ διαθήκη*, voor *Schriften des Ouden Verbonds*, ons regt geeft om te stellen, dat Paulus in deze Schriften de bedeeling des O. V. als het ware zag *vertegenwoordigd*, blijkt uit de vergelij-

zin noemde men later de H. Schriften der Christenen het Nieuwe Verbond, omdat zij de uitdrukking waren van den geest, die onder de bedeeling des Nieuwen Verbonds heerschte, omdat zij als zoodanig getuigden 1) van het Nieuwe Verbond, waarvan Christus de Middelaar is 2), en de geheele verzameling dien ten gevolge kon geacht worden de bedeeling des Nieuwen Verbonds te vertegenwoordigen. Wij zullen daarom wel niet verre van de waarheid verwijderd zijn, als wij aannemen, dat men aan de Schriften der Evangelisten en Apostelen, in tegenstelling van de Schriften van Mozes en de Profeten, door Paulus het *Oude Verbond* genoemd, den naam van het *Nieuwe Verbond* gegeven heeft, omdat zij dezelfde betrekking hadden op de nieuwe huishouding, als die van Mozes en de Profeten op de oude huishouding. Schriften des Nieuwen Verbonds zijn dus die, waarin de Christelijke Kerk den geest van haren Stichter herkende, en de getuigenis vond van het Nieuwe Verbond der genade in Christus. Het ontstaan en de verdere geschiedenis dezer Schriften staat in het naauwste verband tot, en heeft de naauwste betrekking op het ontstaan en de verdere geschiedenis der

king van het 14e met het 15e vers. Wordt in het 14e vers gesproken van eene *ἀναγνώσεις τῆς παλαιᾶς διαθήκης*, in het 15e vers lezen wij: *ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μωσῆς*. Is Mozes de vertegenwoordiger van het Oude Verbond, en wordt in denzelfden zamenhang van eene lezing van Mozes en van eene lezing des Ouden Verbonds gesproken, dan zien wij hieruit, dat de Schriften des O. V., op welke bij deze laatste benaming gedoeld wordt, even als Mozes geacht worden het Oude Verbond te vertegenwoordigen.

1) De Apostelen noemden zich *μάρτυρες*; in hunne schriften vinden wij hunne *μαρτύρια*.

2) Matth. XXVI: 28, Hebr. IX: 15, en elders. De tegenstelling van Oud en Nieuw Verbond is dus door onzen Heer reeds aan de hand gegeven.

Christelijke Kerk. De geschiedenis dezer Schriften is in die der Christelijke Kerk geheel ingeweven.

Na het gezegde zal men zich niet verwonderen, dat wij ons beter met de definitie van REUSS (« *Neues Testament = Religionsanstalt*,") dan met die van CREDNER kunnen vereenigen, daar de bepaling, welke deze geeft, niet naauwkeurig het denkbeeld uitdrukt, waardoor men zich bij het kiezen van den naam heeft laten leiden. Ook zij, die van het Nieuwe Testament sprekende allereerst aan een boek (of verzameling van boeken) denken, hebben regt om zich op Paulus te beroepen, die ook van het Oude Testament sprak als van een boek (of verzameling van boeken.). Slechts vergete men niet, dat deze laatste beteekenis eerst kan begrepen worden uit de door ons gegevene verklaring.

De geschiedenis van de Schriften des Nieuwen Verbonds beschrijft dus de lotgevallen van de Schriften, door de Christelijke Kerk voor hare heilige oorkonden aangenomen, omdat zij daarin den geest van haren Stichter herkende en de getuigenis vond van het Nieuwe Verbond der genade in Christus, — voor zoover die lotgevallen in betrekking staan tot hare tegenwoordige gedaante.

Men vraagt welligt, waarom wij zoo lang hebben stilgestaan bij den naam. Wat doet deze ter zaak? Evenwel verwachten wij deze vraag niet van hem, die overtuigd is, dat voor het begrip der zaak ook de gepaste naam moet gevonden worden, daar de naam de uitdrukking zijn moet van het begrip der zaak. Behoudt men nog den naam van *Inleiding* tot de Schriften des N. V., nu die van *Geschiedenis* der

Schriften des N. V. gegeven is, dan kan dit niet goedgekeurd worden. CREDNER vooral, die werkelijk zulk eene geschiedenis belooft, had den ouden naam niet moeten behouden, en daarvoor zich niet op de gewoonte moeten beroepen 1). Is de wetenschap verjongd, haar naam, die alleen voor de oude methode past, moet dan ook veranderd worden. En beroept men zich op de gewoonte, om den ouden naam te kunnen behouden, de oudere methode kan dan op dezelfde wijze verdedigd worden. Zooals HUPFELD teregt aanmerkt, is het gemakkelijk te zien, dat de naam hier geen onverschillige zaak is, en dat de gewoonte, om den ouden naam (*Inleiding*) te behouden, eenen ongunstigen invloed op de behandeling en het wetenschappelijk karakter dezer wetenschap heeft uitgeoefend. Want aan dien naam is het voornamelijk toe te schrijven, dat zij zich tot heden toe niet heeft kunnen verheffen tot een rein en helder begrip en beginsel eener geschiedenis der Bijbelsche Boeken, en dat zij in al onze leerboeken in verschillende opzigten een onhistorisch, derhalve onwetenschappelijk karakter heeft, zoo wel wat de stof als wat de behandeling betreft 2). De naam Inleiding (*εἰςαγώγη* 3), Introductio 4)) herinnert ons al te zeer aan den tijd, waarin men zich te vrede stelde met eene dikwijls gebrekkige kennis van het-

1) Einleitung I. S. 2. «Da wir an den Namen (*Einleitung*) einmal gewohnt sind: so kann derselbe beibehalten werden, sobald nur der damit zu verbindende Begriff klar ist." Maar indien nu het begrip niet door den naam wordt uitgedrukt, hoe kan men dan den naam willen behouden?

2) *Ueber Begriff und Methode der sogen. bibl Einleitung*. S. 9.

3) Deze naam is het eerst door HADRIANUS (omstreeks de 5e eeuw) gebruikt.

4) *Introductio* of *Isagoge*, een naam, door SANTES PAGNINUS in zwang gebragt. CASSIODORUS (in de 8e eeuw) spreekt het eerst van *introductorii libri*.

geen tot regt verstand der H. Schriften dienstig scheen. Op het standpunt van SANTES PAGNINUS, RIVETUS en anderen 1) uit die dagen, was de naam gepast. Op de hoogte der wetenschap in onzen tijd is die naam een verouderde vorm, overblijfsel van eene vroegere periode, uitdrukking van een onbestemd begrip. Behandelt men de vroeger zoogenaamde Inleiding als *geschiedenis* der H. Schriften, en geeft men haar nog den naam van *Inleiding*, dan drukt de naam het wezen der wetenschap niet uit, en de zin, waarin de ouderen dien wilden hebben opgevat, wordt zeer beperkt.

Tot eene volledige bepaling van het begrip der zaak behoort ook de opgave der *stof*, welke deze wetenschap moet behandelen, waardoor de grenzen kenbaar worden, welke zij zich stelt, gedrongen door eene inwendige noodzakelijkheid. De naam, als juiste uitdrukking van het begrip, zal ons nu van zelf de stof aan de hand geven voor eene Geschiedenis der Heilige Schriften des N. V. Wat niet in het wezen der wetenschap zijnen grond heeft, moet zij als vreemdsoortige bestanddeelen terugwijzen. Letten wij dan op de wenken, welke ons gegeven worden door de beschouwing van het begrip der zaak.

Vooreerst mag niet voorbijgezien worden, dat wij hier te doen hebben met eene *geschiedenis*. Wat niet tot haar gebied behoort, wat geen betrekking

1) Over dezen, gelijk over de oudere geschiedenis der Isagogiek vergelijke men het naauwkeurig overzigt van HUPFELD, a. a. O. S. 13 ff. Het door ons gegeven overzigt der nieuwere geschiedenis dezer wetenschap in het eerste stuk der Jaarboeken kan eenigzins als vervolg beschouwd worden op hetgeen HUPFELD geschreven heeft. Over de nieuwere geschiedenis handelt hij minder uitvoerig.

heeft op de lotgevallen dezer schriften, behoort derhalve buitengesloten te worden. In zulk eene geschiedenis ruimen wij geen plaats in aan het onderzoek naar de axiopistie en theopneustie, de godsdienstige waarde dezer Schriften en wat dies meer zij; evenmin aan datgene, wat van een theoretischen aard is, als theorie der Kritiek en Hermeneutiek [1]).

Ten tweede behoort men te bedenken, dat wij hier te doen hebben met eene Geschiedenis van de *Schriften des Nieuwen Verbonds.* Wat betrekking heeft op de Geschiedenis van Schriften, die niet tot het Nieuwe Testament behooren, kan dus hier niet behandeld worden. Wij ruimen daarom geen plaats in aan de Apokryphen des N. V., tenzij hunne geschiedenis eenig licht mogt kunnen verspreiden over die der Kanonieke Schriften, of zoo het bewezen is, dat sommigen hunner in eenige betrekking staan tot een of ander der Boeken des N. V. Op zich zelve is eene geschiedenis der Apokryphen hier misplaatst.

Ten derde moet nimmer uit het oog verloren worden, dat wij te doen hebben met eene *zuiver historische wetenschap,* welke eene pragmatische behandeling vordert. Zij let op oorzaken en gevolgen. Daarom stelden wij de vraag, die zij beantwoordt, aldus: *Welke zijn de lotgevallen dezer Schriften, waardoor zij geworden zijn, wat zij nu zijn?* Met regt keurt HUPFELD het in DE WETTE af, dat hij de vraag in dezer voege gesteld heeft: Wat is de Bijbel (of het N. T.) en hoe is hij geworden, wat hij nu is? Het eerste lid der vraag lokt geen historisch onderzoek uit [2]).

1) Zoo ook HUPFELD. a. a. O. S. 14.
2) HUPFELD. a. a. O. S. 13.

Daarentegen geeft de vraag, zoo als wij haar met HUPFELD voordragen, ons te gelijk het beginsel aan de hand, waardoor eene pragmatische geschiedbeschouwing mogelijk wordt. Als *beginsel* moet vastgesteld worden, dat de geschiedschrijver onderzoeke, *wat heeft medegewerkt, om deze Schriften die gedaante te doen aannemen, in welke zij ons in handen zijn gegeven.* Zoo worden niet alleen de grenzen, binnen welke zich deze Geschiedenis houden moet, naauwkeurig afgeteekend, maar wordt ook de geschiedschrijver gewezen op het hoofddenkbeeld, waardoor hij zich moet laten leiden, en waarin hem, zoo hij het niet uit het oog verliest, de waarborg gegeven is, dat hij eene echt pragmatische geschiedenis zal leveren 1). Wij ruimen daarom geen plaats in aan de geschiedenis der Exegese (van de wijze waarop deze Schriften zijn verklaard,) daar zij, als zich meer bepaald met den inhoud dier Schriften bezig houdende, ons niet doet kennen, wat heeft medegewerkt, om haar die gedaante te doen aannemen, in welke zij ons in handen zijn gegeven.

Tot nu toe gingen wij negatief te werk, en zagen, wat *niet* tot de geschiedenis der Schriften des N. V. behoort. Als zeker kunnen wij aannemen, dat, daar de Schriften des N. V. afzonderlijk, de verzameling als een geheel, en de tekst dezer Boeken, de drie objecten zijn, waarmede wij te doen hebben, de ge-

1) GUERIKE heeft in zijne Inleiding dit beginsel alleen voor de tekstgeschiedenis aangenomen, of liever, dit denkbeeld alleen laten doorschemeren in de vraag, die den inhoud van het tweede deel der Algemeene Inleiding bepaalt, als hij schrijft: «In welcher Beschaffenheit befindet sich unser Text der Bibel, des N. T., und durch welche Schicksale ist er so geworden, wie wir ihn haben?" (zie S. 6.) Niet voor de tekstgeschiedenis alleen, maar voor de geschiedenis der Schriften des N. V. in het algemeen moet dit beginsel gelden.

schiedenis des N. V. zich splitst in eene geschiedenis van het ontstaan, van de verzameling en van den tekst dezer Schriften. Eerst bepaalt zij zich bij de onderscheidene schriften, waaruit de verzameling is te zamen gesteld, daarna bij de verzameling in haar geheel, en eindelijk tot de vroegste tijden terugkeerende vestigt zij hare oogen op den tekst dezer schriften, zoowel vóór als na den tijd harer vereeniging.

Hiermede is het begrip dezer wetenschap genoegzaam bepaald. Wij kunnen overgaan tot de

METHODE.

De verdeeling der stof, de vorm in het algemeen, en de geest, waarin zulk eene geschiedenis moet geschreven zijn, verdienen afzonderlijk onze opmerkzaamheid.

De *verdeeling* der stof is reeds door het bovengezegde gegeven. Van het mindere tot het meerdere opklimmende, zeggen wij, dat de letters en woorden, de schriften elk op zich zelve, en de verzameling in haar geheel onze aandacht tot zich trekken 1). Hieruit

1) Even zoo komt GUERIKE tot de bepaling van hetgeen in de Inleiding moet behandeld worden. Als hij evenwel de geschiedenis der verzameling vooraan, die van het ontstaan dezer schriften achteraan en de tekstgeschiedenis in het midden plaatst, dan moeten wij dit eene geheel *onhistorische* verdeeling noemen. De schriften moesten ontstaan, voordat zij tot een geheel konden vereenigd worden; daarom moet ook de geschiedenis van het ontstaan dezer schriften vroeger behandeld worden dan de geschiedenis van hare verzameling. En als hij dan aldus vervolgt: «Die beiden ersteren Fragen, die beiden ersteren Abtheilungen fasst man in einem allgemeinen Theile der Einleitungswissenschaft zusammen, die dritte bedeutungsvollste in dem speciellen; eine Theilung, die ja natürlich nicht ihren Grund hat in dem Wesen der Sache, doch aber der Uebersichtlichkeit der Darstellung nicht geringe Dienste leistet;" dan stelt hij eene verdeeling voor, welke wij *onwetenschappelijk* moeten noemen, omdat zij, gelijk hij zelf toestemt, niet in het wezen der wetenschap haren grond heeft. Zulk eene getuigenis van een geleerde,

volgt niet, dat wij eerst de geschiedenis van den tekst, dan van het ontstaan der onderscheidene schriften, eindelijk van de verzameling dier schriften willen behandeld zien. Het eerstgenoemde moet het laatst behandeld worden; want de geschiedenis van den tekst vooronderstelt die van het ontstaan en van de verzameling dezer schriften. De orde, die ongetwijfeld de natuurlijkste verdient genoemd te worden, is dus deze: geschiedenis van het ontstaan, geschiedenis van de verzameling, geschiedenis van den tekst der Schriften des N. V.

Eerste Deel. *Geschiedenis van het ontstaan der Schriften des N. V.* Hier moet eene beschouwing van den tijd, waarin de mondelijke prediking en overlevering het eenige voertuig was, waardoor de Christelijke ideeën werden voortgeplant, vooraf gezonden worden. Daarna kan de geschiedenis der *historische*, *didactische* en *profetische* literatuur afzonderlijk worden behandeld. Men zal bezwaarlijk de tijdorde, waarin de onderscheidene schriften ontstaan zijn, gestreng kunnen volgen, en daarom het best doen, als men zich alleen laat leiden door de tijdorde, waarin de verschillende schrijvers als zoodanig zijn opgetreden, in hunne biographie de geschiedenis van het ontstaan hunner schriften inwevende. Niet weinig zou daardoor eene pragmatische behandeling der geschiedenis worden bevorderd, omdat de aanleiding welke zij tot schrijven hadden, de geest, waarin zij schreven, het doel, door hen beoogd,

die zich op dit gebied het best te huis gevoelt, is van groote beteekenis voor de juiste waardeering van de verdeeling der Inleiding in een *algemeen* en een *bijzonder* deel. Men zou met hetzelfde regt kunnen spreken van eene *algemeene* en van eene *bijzondere geschiedenis* dezer Schriften.

zoowel als de betrekking, waarin zij stonden tot de lezers, voor wie zij hun geschrift bestemden, op deze wijze kon worden toegelicht uit de levensgeschiedenis der schrijvers. Wel schijnt het bij deze methode een bezwaar te zijn, dat Johannes (voorondersteld, dat hij de schrijver is van de onder zijnen naam tot ons gekomene schriften,) alzoo driemaal ten tooneele gevoerd wordt. Maar omdat hij zich toch *en* als schrijver van een historisch werk, *en* als schrijver van de brieven, *en* als schrijver der Apokalypse van verschillende zijden doet kennen, kan dit bezwaar niet zulk een gewigt hebben, dat wij daarom eene andere methode zouden kiezen. Meent men, al de in den kanon onder den naam van Johannes tot ons gekomen schriften niet aan denzelfden schrijver te moeten toeschrijven, dan valt het bezwaar van zelf weg [1]).

T w e e d e D e e l. *Geschiedenis van de Verzameling der Schriften des Nieuwen Verbonds.* Hier moet de geschiedenis van den kanon beschreven worden, niet alleen tot op den tijd van deszelfs vaststelling en afsluiting, maar ook na dien tijd. Had de Kerk oudtijds het regt van aanneming, nu heeft zij ook het regt van onderzoek en proeving. Deze geschiedenis moet in twee afdeelingen behandeld worden, omdat zij in twee tijdvakken gesplitst is. In de eerste periode worden de schriften verzameld, en als verzameling op kerkelijk gezag erkend. In de tweede periode wordt de op kerkelijk gezag erkende verzameling geroepen voor de regtbank der historische kri-

1) REUSS heeft hier eene Periode der *apostolische* en eene der *pseudo-apostolische* literatuur, en behandelt dan in de laatste de geschiedenis der Apokryphe literatuur. Uit het boven aangevoerde wordt het duidelijk, waarom wij van hem moeten afwijken.

tiek. Men kan de *eerste* periode noemen: *het tijdvak, waarin kerkelijk gezag meer geldt dan kritiek;* de *tweede* periode: *het tijdvak, waarin kritiek meer geldt dan kerkelijk gezag* 2).

Derde Deel. *Geschiedenis van den tekst der Schriften des Nieuwen Verbonds.* Nu keeren wij nogmaals tot de vroegste tijden terug, en letten op de lotgevallen van den tekst dezer schriften, voor zoo ver die invloed hebben uitgeoefend op de gedaante, waarin wij ze nu bezitten. Eerst vestigen wij onze oogen op den *grondtekst*, daarna op den *vertaalden tekst.* — De *geschiedenis van den grondtekst* (eerste afdeeling) is verdeeld in twee tijdvakken, van welke wij het *eerste* noemen: *tijdvak der afwijking van het oorspronkelijke* (tekstgeschiedenis in den eigenlijken en gewonen zin des woords), het *tweede: tijdvak der terugkeering tot het oorspronkelijke* (tekstgeschiedenis in den oneigenlijken zin des woords, of geschiedenis der tekstkritiek). In het eerste tijdvak zien wij den tekst meer en meer door onwillekeurige en opzettelijke veranderingen afwijken van de autographen. In het tweede tijdvak letten wij op de pogingen, welke men heeft in het werk gesteld,

1) Bij REUSS is de eerste Periode van de geschiedenis der verzameling een tijdvak, waarin de *overlevering* heerschappij voert, de tweede periode een tijdvak, waarin de *kritiek* heerschappij voert. Wij gelooven, dat het eigenaardige der beide tijdvakken, door ons beter is uitgedrukt. Het is bekend, dat REUSS de eerste is, die de geschiedenis van de verzameling der H. Schriften tot op onzen tijd, en niet gelijk men gewoon is te doen, alleen tot den tijd waarop de kanon afgesloten is, behandeld heeft. Dit verdient ongetwijfeld aller navolging. — Noemen wij de eerste periode een tijdvak, waarin kerkelijk gezag meer gold dan kritiek, wij willen hiermede natuurlijk geenszins te kennen geven, dat deze periode zich volstrekt niet met kritiek heeft ingelaten.

om het afgewekene weder tot het oorspronkelijke terug te brengen. De geschiedenis van het eerste tijdvak is eigenlijk geschiedenis van den tekst, die van het tweede eigenlijk geschiedenis der tekstkritiek, en verdient dus den naam van tekstgeschiedenis slechts in een' oneigenlijken zin. Maar omdat zoo wel het eerste als het tweede tijdvak ons de lotgevallen van de H. Schriften voorstelt, welke op de tegenwoordige gedaante van den tekst een' merkbaren invloed gehad hebben, zoo kan de geschiedenis van beide tijdvakken als een doorloopend geheel beschouwd en behandeld worden 1). — De *geschiedenis van den vertaalden tekst* (tweede afdeeling) onderzoekt, wat er met den tekst der H. Schriften, zoo als men dien in andere talen heeft overgebragt, is voorgevallen. Hier wachten wij eene geschiedenis der overzettingen. Deze geschiedenis is wederom in twee tijdvakken verdeeld. De *eerste* periode is het *tijdvak van verta-*

1) Men zou mij kunnen tegenwerpen, dat ik hier terugtrek, wat ik op eene andere plaats (in mijne door TEYLERS Godgeleerd Genootschap uitgegeven Verhandeling *over de Tekstkritiek van de Boeken des N. V.* bl. 23, 24, 72,) geschreven heb aangaande het onderscheid tusschen geschiedenis van den tekst en die der tekstkritiek. Ik blijf ook nu nog beweren, dat de laatste iets anders is dan, en iets geheel verschillends van de eerste. Ik noem daarom de geschiedenis der tekstkritiek niet dan in een' oneigenlijken zin het tweede tijdvak van de geschiedenis van den grondtekst. Maar zij kan als zoodanig beschouwd, en in eene geschiedenis van de schriften des N. V in dezen vorm behandeld worden, omdat zij, even als de tekstgeschiedenis in den eigenlijken zin des woords, ons de lotgevallen van den grondtekst, voor zoo ver deze eenen merkbaren invloed op de tegenwoordige gedaante van de H. Schriften des N. V. hebben uitgeoefend, voor oogen stelt. Wil men zeggen, dat ik het vroeger door mij geschrevene nu eenigzins wijzig, ik heb daartegen niets in te brengen. Toen was mij de tekstkritiek als wetenschap de hoofdzaak, nu is het de geschiedenis dezer schriften des N. V. en bijzonder de geschiedenis van den tekst der schriften in den ruimsten zin des woords. Het oogpunt is hier eenigzins veranderd, en de voorstelling der zaak moest daarom noodzakelijk eenige wijziging ondergaan.

lingen uit den tijd, waarin de Grieksche tekst zich van het oorspronkelijke verwijderde (vertalingen uit den ouden tijd). De *tweede* periode is het *tijdvak van vertalingen uit den tijd, waarin de grondtekst niet meer aan afwijking van het oorspronkelijke bloot stond.* Deze beide tijdperken loopen parallel met die in de geschiedenis van den grondtekst. Elke andere verdeeling heeft iets tegen zich 1), terwijl deze geheel in den aard der zaak gegrond is. Want beschouwen wij de geschiedenis der Overzettingen als een deel van de tekstgeschiedenis, dan moet hare geschiedenis ook ten naauwste met die van den grondtekst vereenigd worden, en behoort men zich bij de verdeeling in tijdvakken door hetzelfde hoofddenkbeeld te laten besturen 2).

1) Reuss noemt de eerste periode in de Geschiedenis van de verbreiding der H. Schriften des N. T. het tijdvak der *kerkelijke* overzettingen, de tweede periode het tijdvak der *populaire* overzettingen. Dit schijnt mij geenszins eene juiste voorstelling der zaak te zijn. De oude overzettingen (men denke slechts aan de Latijnsche) verdienen niet met meer regt den naam van kerkelijk, dan de nieuwere (men denke slechts aan onze Staten-Overzetting); de nieuwere verdienen niet met meer regt den naam van populair, dan de oudere. Waar de Bijbel in de volkstaal wordt overgezet, is het zoowel in het belang der kerk, als van het volk. De onderscheiding van Reuss dient dus geenszins, om het eigenaardige der oude, in tegenstelling van de nieuwere overzettingen, te doen uitkomen. Als wij nu bedenken, dat alleen de oude vertalingen een kritisch belang hebben, de nieuwere niet, omdat gene vervaardigd zijn in een' tijd, toen wel is waar de HSS. meer en meer van het oorspronkelijke afweken, maar toch ook nader bij den oorspronkelijken tekst waren, dan die, waarnaar de bij de nieuwere vertalingen ten grondslag gelegde gedrukte uitgaven van den grondtekst des N. T. vervaardigd zijn, dan vinden wij hierin eene genoegzame regtvaardiging van de door ons voorgestelde verdeeling.

2) Men heeft vroeger de geschiedenis der vertalingen in de geschiedenis van den tekst ingeweven, of liever, over de oude vertalingen gesproken als van hulpmiddelen voor het wedervinden van den oorspronkelijken tekst. Aan de nieuwere vertalingen is in de Leerboeken voor Inleiding geen plaats ingeruimd. Reuss wijkt van deze gewoonte af en verdient navolging. Teregt

Als Inleiding tot het geheel plaatse men dan een onderzoek naar begrip en methode, en eene schets der geschiedenis van deze wetenschap aan het hoofd des geheels.

Nu wordt het eerst mogelijk, aan den *vorm* eenige meerdere zorg te besteden. De weg is bereid, om dien behagelijker te maken dan vroeger. Een Leer- of

zegt ook HUPFELD (a. a. O. S. 12): »Die Wahrheit ist, dass sie hier weder als Hülfsmittel der Kritik, noch der Auslegung in Betracht kommen, sondern nur als Theil der Textgeschichte, nämlich (het woord »einerseits" laten wij weg,) als Geschichte des übersetzten Textes, sofern dieser wieder ebenso Gegenstand der Geschichte wird wie der Grundtext." Dan gaat hij dus voort: »andrerseits als Theil der Geschichte der Auslegung des Textes." Dit ontkennen wij. GUERICKE, en nu ook weder SCHOLZ, (in zijne *Einleitung in die h. Schr. des alten und neuen Testaments, Köln*, 1845, waarvan het eerste deel, de algemeene Inleiding, onlangs is uitgekomen,) spreken insgelijks alleen over de oude vertalingen als kritische hulpmiddelen.

CREDNER en REUSS behandelen de geschiedenis van den grondtekst en van de vertalingen afzonderlijk, als geschiedenis der *bewaring* van de oorspronkelijke gedaante dezer schriften en van de *verbreiding* der verzameling onder de Christelijke volken. CREDNER laat de eerste op de tweede volgen. De door ons voorgestelde methode bevordert meer de eenheid des geheels. Het is waar, men kan de geschiedenis van den tekst beschouwen als de geschiedenis der bewaring van de oorspronkelijke gedaante dezer schriften, maar niet met hetzelfde regt wordt de geschiedenis der overzettingen genoemd: die der verbreiding van de verzameling onder de Christelijke volken. De H. Schriften des N. Verbonds zijn ook onder de Christelijke volken door de Grieksche Handschriften verbreid. Waarom zou men niet de geschiedenis van den grondtekst en van den vertaalden tekst vereenigd kunnen noemen: Geschiedenis van de verbreiding der H. Schriften? Zoo drukt dan REUSS evenmin als CREDNER het karakteristieke van de geschiedenis der vertalingen, in onderscheiding van de geschiedenis van den grondtekst, in zijne verdeeling uit. Overweegt men dan eindelijk, dat er eene veel naauwere betrekking is tusschen de geschiedenis van den grondtekst en die van den vertaalden tekst, dan tusschen deze vereenigd, en de geschiedenis van het ontstaan, zoowel als van de verzameling der H. Schriften, en dat de geschiedenis der vertalingen voor de kennis der H. Schriften alleen belangrijk is door de betrekking, waarin de vertalingen tot den grondtekst staan, dan twijfelen wij niet, of men zal aan de door ons voorgeslagene vereeniging van de geschiedenis van den grondtekst met die van den vertaalden tekst zijne goedkeuring niet weigeren.

Handboek moet zich vergenoegen met het geven van een beknopt overzigt over den stand der wetenschap en over de hulpmiddelen voor hare beoefening; op den vorm kan minder acht worden gegeven. Maar eene pragmatische Geschiedenis der H. Schriften is geen Leer- of Handboek. De geheele wijze van voorstelling en behandeling der stof wordt eene andere. Wij verwachten hier dan ook minder eigenlijk gezegde kritische onderzoekingen, dan wel *resultaten* van het onderzoek, die tot één geheel bewerkt zijn. REUSS heeft in zijne *Geschichte der Heiligen Schriften Neuen Testaments* voor het eerst den vorm gekozen, waarin zulk eene geschiedenis moet optreden. Hij zal navolging vinden, zoo men regt inziet, welke voordeelen daaruit voortvloeijen. In de vroegere Inleidingen is de vorm, zoowel als de stof en de geheele methode, stereotyp geworden. Men vindt daar bijv. een onderzoek naar de echtheid en ongeschondenheid des onderscheidene schriften, naar den tijd waarin en de plaats waar die schriften geschreven zijn, opgave van haren inhoud en eigenaardigheid. Dit alles is doorgaans als op zichzelf staande punten behandeld. Het geheel maakt als zoodanig geen indruk. Men blijft aan de enkele deelen hangen. Men zou deze wijze van behandeling met een in onzen tijd geliefkoosd woord eene *atomistische* kunnen noemen. De stof is niet als een groot geheel begrepen en bewerkt, Dit is ook niet wel mogelijk, indien men telkens op nieuw meer eene literarisch-kritische geschiedenis geeft van de verschillende gevoelens over de zaken, welke behandeld worden, dan het resultaat, waartoe men door eigen literarisch-historisch en historisch-kritisch

onderzoek gekomen is. Tegen de oudere methode, in de Inleidingen gevolgd, pleit nog verder, dat al de betwiste punten onmogelijk naauwkeurig kunnen behandeld worden. Men denke slechts aan de vraag naar de echtheid van sommige Schriften des N. V., en men zal moeten toestemmen, dat een grondig onderzoek, waarmede de kerk en de wetenschap waarlijk gediend zijn, niet daar kan worden bewerkstelligd, waar men dikwijls tot heden toe heeft gemeend, dit te kunnen doen. Onmogelijk kan in eene Inleiding tot de Schriften des N. V., allerminst wanneer zij de gedaante eener Geschiedenis dier Schriften aanneemt, met de noodige uitvoerigheid en naauwkeurigheid, om nu slechts een paar voorbeelden te noemen, geantwoord worden op de vraag: Welke schriften zijn van den Apostel Johannes afkomstig? Wie heeft den Brief aan de Hebreën geschreven? Zorgvuldig bewerkte monographiën kunnen met veel beter gevolg over zulke vraagstukken licht verspreiden. Wil men dan eene geschiedenis geven van de verschillende gevoelens der geleerden over al wat op de geschiedenis der Schriften des N. V. betrekking heeft, men kan daarvoor den vorm der «Inleiding" behouden. Maar eene zelfstandige wetenschap wordt daaruit niet geboren, en in eene Geschiedenis der Schriften des N. V. kunnen dergelijke literarisch-historische bijzonderheden niet anders, dan waar de aard der zaak of de noodzakelijkheid het medebrengt, worden opgenomen. Eigenlijk gezegde bestrijding der gevoelens van anderen, of beoordeeling van hunne inzigten kan dus in zulk eene geschiedenis alleen in zooverre worden toegelaten, als men die noodig oordeelt, om de waarheid van

het gestelde nader te bevestigen. In één woord: eene geschiedenis der H. Schriften des N. Verbonds moest zich tot taak stellen, ons bekend te maken met de *lotgevallen* der H. Schriften, niet met de *gevoelens* van geleerden over allerlei literarische, historische en kritische vraagstukken. Het eerstgenoemde is hier de hoofdzaak, het laatste treedt, als hier van ondergeschikt belang, meer op den achtergrond.

Wat eindelijk den *geest* betreft, waarin wij zulk eene geschiedenis wenschten geschreven te zien, de aard en belangrijkheid dezer schriften brengen mede, dat hij, die hare lotgevallen beschrijft, ten hoogste zoowel met het voorwerp van zijn historisch onderzoek, als met dit onderzoek zelf, moet zijn ingenomen. Eerbied voor schriften, die der Kerk als heilige oorkonden gelden, onpartijdigheid bij een onderzoek, waar vooraf opgevatte meeningen zoo dikwijls op het dwaalspoor gevoerd hebben, moet allerwege doorstralen. De geschiedschrijver weet, dat de Schriften des N. V. van menschen afkomstig zijn; hij moet zich ook herinneren, in welke betrekking de schrijvers tot Christus stonden, en welke beloften Hij aan Zijne gezanten gedaan heeft. Hij weet, dat de verzameling dezer schriften door feilbare menschen is tot stand gebragt, maar moet zich ook herinneren, dat duizenden en duizenden daarin hun schat en troost, hun' vrede en heil gevonden hebben en nog dagelijks vinden. Hij weet, aan hoevele misstellingen en afdwalingen afschrijvers en vertalers bloot stonden, maar zoekt het gevaar van misstelling en dwaling niet te verkleinen of te vergrooten, om over den tekst dezer schriften een gunstiger of ongunstiger oordeel te kunnen vellen. Hij houdt

steeds voor oogen, dat hij de geschiedenis beschrijft der Schriften, waardoor het Evangelie der genade tot het laatste nageslacht wordt overgebragt, en die den Christus ons voor oogen stellen als de kracht Gods en de wijsheid Gods. Zijn eerbied voor de Schrift slaat niet over tot vergoding van de letter; zijne onpartijdigheid ontaart niet in onverschilligheid en koelheid. Maar zou hij met warmte het Evangelie van Christus prediken en met opregte liefde tot de waarheid de H. Schriften onderzoeken, met die zelfde warme belangstelling in de zaak, met dezelfde zucht om niets dan de waarheid te verkondigen, moet hij de pen voeren, waar hij optreedt als geschiedschrijver van de Schriften des Nieuwen Verbonds. Dat wij hem dus niet zoeken onder de vijanden van het kruis, ligt in den aard der zaak. Dat een *echt Christelijke* geest hem moet besturen, drukt in weinige woorden uit, wat wij bedoelen.

Hier zouden wij kunnen eindigen, nu wij over begrip en methode der vroeger zoogenaamde Inleiding onze gedachten hebben medegedeeld en aan anderen ter toetsing voorleggen. Over een enkel punt hebben wij hier het stilzwijgen bewaard. Het betreft de vereeniging van de geschiedenis der Schriften des Nieuwen Verbonds met de geschiedenis der Schriften des Ouden Verbonds. Onderscheidene stemmen spreken vóór die vereeniging. Wij moeten ons stellig daartegen verklaren.

Vooreerst is het *niet mogelijk*, de geschiedenis der Schriften des Ouden en Nieuwen Verbonds tot één geheel te vereenigen, zonder dat de eenheid in de

voorstelling en het pragmatismus in de beschouwing verloren gaan. De beide verzamelingen van Schriften (die des O. en die des N. V.) hebben ieder hare eigene geschiedenis. Die van het ontstaan der Schriften des O. V. verplaatst ons in eenen tijd en onder omstandigheden, geheel verschillende van den tijd en de omstandigheden, die de Schriften des N. V. zagen in het licht komen. De oudste geschiedenis van de verzameling der Schriften des O. V. heeft volstrekt niets gemeen met die van de verzameling der Schriften des N. V. Deze laatsten bestonden nog niet, toen de eersten reeds als verzameling waren erkend. De geschiedenis van den tekst der Schriften des O. V. staat tot de tekstgeschiedenis van de Schriften des N. V. in geen naauwere betrekking, dan tot de tekstgeschiedenis van elk ander geschrift uit den ouden tijd. Men is dus genoodzaakt alles stukswijze te behandelen, indien de geschiedenis der Schriften des O. en des N. V. tot één geheel wordt zamengesmolten, zooals BERTHOLDT dit heeft gedaan; of de geschiedenis dezer beide groote verzamelingen wel in een en hetzelfde werk, maar dan toch ieder afzonderlijk te behandelen, waarvan DE WETTE het voorbeeld gegeven heeft. BERTHOLDTS fragmentarisch-rhapsodische mothode zal wel geen navolging vinden, en dat men gunstig voor DE WETTE's wijze van behandeling gestemd zal worden, als men zich herinnert, dat de geschiedenis van den kanon des N. T. behandeld wordt in dat deel van zijn Leerboek, waar wij de Inleiding tot het O. T. vinden, wordt zeer door ons betwijfeld. Wij zullen toestemmen, dat het mogelijk is, de geschiedenis der Schriften des O. en N. V. vereenigd te behandelen;

als men daarvan de proef genomen en eene geschiedenis geleverd heeft, welke dien naam waarlijk verdient. Is die vereeniging geheel uitwendig, zooals in DE WETTE's Inleiding, dan noemen wij het woordenspel, en blijven beweren, dat zulk eene behandeling der geschiedenis elken naam eerder verdient, dan dien van wetenschappelijk 1).

Maar al was het mogelijk, het is, zooals wij *in de tweede plaats* staande houden, *niet noodzakelijk*, de geschiedenis des O. en N. V. tot een geheel te vereenigen. Waarom beproeft men het? Begrijpen wij de geschiedenis der Schriften des O. V. beter, als zij behandeld wordt in vereeniging met die der Schriften des N. V.? Wordt er over sommige gedeelten van de geschiedenis der laatstgenoemde verzameling een helderder licht verspreid, als zij met de geschiedenis der eerste verzameling vereenigd behandeld wordt? Dit zal niemand beweren. Dan vragen wij de voorstanders der vereeniging, waartoe zij dienstig zou kunnen geoordeeld worden, daar zij noch in het wezen der zaak gegrond is, noch in het belang der wetenschap gevorderd wordt, noch eindelijk in de genomen proeven eene aanbeveling vindt 2).

1) REUSS is ook niet afkeerig van zulk eene vereeniging. Hij schrijft §. 12: „In den beiden letzten Theilen" (geschiedenis der Overzettingen en der Exegese) „wie schon einigermassen im zweiten, ist es manchmal schwer, oft unbequem, und immer unnöthig, die Geschichte des A. T. von der des N. zu trennen." Maar hoe dan in het eerste en derde deel, hoe dan bij de vertalingen, die alleen het O. T. omvatten? En waarom is het dikwijls moeijelijk en lastig, de geschiedenis des O. T. van die des N. T. te scheiden? Wij zagen dit gaarne bewezen.

2) Dit geldt ook van de door HUPFELD voorgestelde methode. De vereeniging is ook bij hem geheel uiterlijk. Het blijft een heen en wederspringen; het komt nergens tot eene geleidelijke ontwikkeling. Dit kan niet anders. Al maken de schriften des O. en die des N. V. te zamen *den Bijbel*

Zoo worde dan de geschiedenis van de Schriften des N. V. als eene zelfstandige wetenschap behandeld. Ruimschoots zal zulk eene geschiedenis het gemis eener vroeger zoogenaamde « Inleiding" vergoeden. Zij zal leeren, welke waarde aan de Schriften van den Kanon des N. V. moet toegeschreven, en welk gebruik daarvan kan gemaakt worden. In hare geschiedenis ingewijd zal men kunnen opmerken, hoe eene onzigtbare hand gewaakt heeft, dat de woorden des eeuwigen levens niet voor ons zijn verloren geraakt. De kennis dier geschiedenis zal het wapen in handen geven tegen eene overmoedige kritiek en eene bijgeloovige vrees. Welke lofredenen men ook gehouden heeft op de Inleidingswetenschap, wegens het door haar gestichte nut; met grooter vrijmoedigheid treden wij op, om de beoefening dezer geschiedenis aan te bevelen. Want in hare school gevormd wordt de Godgeleerde waarlijk *ingeleid* tot de schriften, die niet als eene vreemde magt tegenover hem, maar als eene trouwe vriendin hem ter zijde moeten staan. Door deze geschiedenis voorgelicht zal hij, wat onhoudbaar is, verwerpen, maar wat hij waarheid bevonden heeft met goed gevolg verdedigen. En bij den bloei dezer wetenschap is de Theologie gewaarborgd, dat zij voor

uit, er is toch een karakteristiek onderscheid in het wezen der beide verzamelingen. De door SCHOLZ genomen proef bevredigt ons nog veel minder. Zijn werk, hoe grondig ook op de meeste punten bewerkt, hoezeer ook overal van des schrijvers geleerdheid en bevoegdheid, om zich op dit gebied te laten hooren, getuigenis gevende, beveelt zich, volgens ons oordeel, niet aan door wetenschappelijkheid, als wij letten op den vorm. Wat de geleerden in den laatsten tijd over begrip en methode der Isagogiek als *geschiedenis* der H. Schriften des O. en des N. T. geschreven hebben, schijnt voor SCHOLZ te vergeefs gezegd. Hij geeft eene Inleiding, wat den vorm betreft, op de oude leest geschoeid.

hare verdere ontwikkeling een' vasten grond onder de voeten heeft [1]).

1) »Das lebendige Interesse, welches sich an solchen Untersuchungen knüpft, trägt überhaupt dazu bei, die Theologie vor dem Geiste der Trägheit, der Macht des Herkommens und den Eingriffen des Obscurantismus zu bewaren." Zoo REUSS, a. a. O. S. 2. Eene korte, maar veel beteekenende Apologie dezer wetenschap.

SCHETS

DER GESCHIEDENIS VAN DE EXEGESE DES OUDEN TESTAMENTS, IN VERBAND BESCHOUWD MET DE VERANDERINGEN VAN HET CHRISTELIJK LEERBEGRIP, EN OPGEHELDERD DOOR DE GESCHIEDENIS DER EXEGESE VAN JONA'S PROPHETIE.

DOOR

H. H. KEMINK.

EERSTE ARTIKEL.

Schets der geschiedenis van de Exegese des Ouden Testaments in verband beschouwd met de veranderingen van het Christelijk Leerbegrip.

De Geschiedenis van de exegese der H. S. is belangrijk in de eerste plaats voor deze wetenschap zelve, dewijl zij alzoo in voorbeelden leert, waarvoor zij zich te wachten, wat zij te volgen heeft. Dit heeft zij met alle wetenschappen gemeen. Maar ook is zij belangrijk voor de theologische wetenschap in het algemeen; want, hoe vreemd het ook voor velen moge klinken, de uitlegkunde der H. S. stond door alle tijden heen geheel onder den invloed van die begrippen, welke in de verschillende tijdperken der Christelijke kerk als ontwijfelbare grondwaarheden werden aangenomen. En juist dit is het, wat men hier nimmer uit het oog verliezen mag Anders toch blijft het onverklaarbaar, hoe eene wetenschap

als de exegese, waarvan men verwachten zou, dat zij haren grond had in een verstandelijk onderzoek, en een logisch ontleden van hetgeen geschreven stond zich ten doel stelde, aan zulke groote veranderingen heeft kunnen blootgesteld zijn.

Van dit verschijnsel ligt de grond in den bijzonderen aard van de schriften des Bijbels, waardoor het voor den uitlegkundige niet genoegzaam is, wanneer hij door zijne philologische kennis in staat is die schriften grammatisch en psychologisch te verklaren, maar hij in het bijzonder te letten heeft op de belangrijke plaats, welke zij in de geschiedenis der menschheid bekleeden en op de verhouding van eene voortgaande ontwikkeling, waarin zij zelve tot elkander staan. In haar is de rij der elkander opvolgende openbaringen van God aan de menschheid bewaard. Deze openbaringen waren berekend naar de vatbaarheid der menschen, waaraan zij in de verschillende tijden gegeven worden, maar daar God, die ze gaf, dezelfde was en bleef, kon het niet anders, of reeds in de eerste en minstontwikkelde moest de kiem liggen van hetgeen in de latere tijden zou aan het licht komen. Zoo konden de oudste openbaringen niet anders dan in het licht van de latere volkomen worden verstaan. Als aan Israëls aartsvaders, vorsten en propheten gegeven en zich in de eerste plaats tot de geschiedenis van dit volk bepalende, maakte zij zelve een deel van die geschiedenis uit, hetgeen zonder de kennis van het geheel niet kon worden begrepen. God openbaarde zich aan Israël in de daden en lotgevallen van dat volk niet minder, dan in de woorden zijner propheten. De uitlegging

vooral des O. T. moet dus ook noodwendig typologisch zijn.

Even zoo belangrijk, ook voor de exegese, is eene andere eigenschap der H. S. De openbaring namelijk is gegeven en de H. S., hare geschiedenis, is bewaard tot heil der menschheid. Haar doel is dus practisch en zij bereikt het eerst dan, wanneer haar inhoud het levend beginsel der Christelijke kerk wordt. Deze kerk werd op goddelijk bevel gesticht en Christus zelf beloofde en gaf haar Zijnen geest. In haar vertoont zich, hoezeer op eene verschillende wijze, hetzelfde verschijnsel, dat wij in de opvolgende rij van Gods openbaringen aan het volk van Israël opmerken. Gelijk deze naar de behoeften van dit volk in zijne verschillende tijdperken waren ingerigt, zoo zien wij ook, hoe in de Christelijke kerk in elken tijd juist die waarheden der H. S. het levendigst werden begrepen en men zou dikwijls zeggen ten koste van anderen werden op den voorgrond geplaatst, welke voor de behoeften van dien tijd de geschiktste waren, en nogthans door alle tijden was het één Bijbel, die aan het Christendom ten grondslag lag, was het één Geest, die het geloof in het hart der Christenen werkte. Door dien Geest stond de Christelijke kerk, ofschoon zich hiervan onbewust, in het geloof immer vrij tegenover en nogthans op den onwankelbaren grond van de Schrift. Getuigen zijn hiervan de verschillende dogmatische systemen, die namelijk, wier schrijvers de overtuiging deelden van de kerk huns tijds, want de werken van hen, die, buiten den invloed dier kerk geplaatst, zich onttrokken aan het gezag harer Heilige Schriften en hunne eigene over-

tuiging uitdrukten, komen hier niet in aanmerking. — Bij den naauwen band, die ten allen tijde dogmatiek en exegese heeft vereenigd, kan het geen verwondering baren, det de eerste, naar mate zij meer de hulp der laatste behoefde, ook des te grooteren invloed op haar uitoefende. Menigvuldig zijn de dwalingen, waarin hierdoor de uitlegkundigen, ook de besten onder hen, vooral van vroegeren tijd, zijn vervallen, maar bij eene onpartijdige beschouwing erkent men, dat dit niet anders mogelijk was. Want was niet de theologische zijde der uitlegkunde, d. i. die, welke het belang der H. S. voor het Christelijk geloof in een helder daglicht stelt en alleen door hem naar waarde kan geschat en voorgesteld worden, in wiens hart dit geloof leeft, hare belangrijkste zonder welke zij voor het Christendom onvruchtbaar blijft? Zoo *moest* de uitlegkundige in die dwalingen vervallen, welke door zijne dogmatiek werden veroorzaakt, zoo *moest* hij wel blind zijn voor de tastbaarste dwalingen, waarin hij bij de uitlegging van talrijke plaatsen des O. T. verviel. Zonder dit zou hij in zijn eigen oog zijn geloof hebben verloochend.

De oude exegese moge dan in het licht van latere tijden gezien, valsch zijn geweest, zij beantwoordde nogthans altijd aan hare voornaamste bestemming, de bevestiging der waarheid van het geloof der toenmalige Christelijke kerk. In latere tijden, toen de mensch zijne rede boven de Openbaring plaatste, heeft men gemeend, dat de uitlegkundige zijn werk moest verrigten in onafhankelijkheid van de kerkelijke leer, dat hij in zijn onderzoek zich alleen door philogische beginselen moest laten leiden. Talrijke dwalingen zijn

hierdoor aan het licht gekomen, maar de miskenning der goddelijke waarde der H. S., voor zoo ver zij Gods openbaringen bevat, heeft zich zwaar gewroken op hen, die zich hieraan schuldig maakten, en geweldig was de schok, dien de gansche kerk hiervan geleden heeft.

Tot dus ver spraken wij over de exegese zoowel des N. als des O. T., ofschoon wij alleen de geschiedenis der exegese des O. als het doel onzes onderzoeks aankondigden. Dat wij dit bij de algemeene opmerkingen, die wij daar mededeelden, niet anders konden en nog dikwijls zullen moeten doen, ligt in den aard van die geschiedenis zelve. De Christelijke kerk toch hechtte, gedurende meer dan zeventien eeuwen, aan den geheelen Bijbel éénerlei waarde; de geschiedenis van zijne beide hoofdafdeelingen was derhalve ook dezelfde. De theologische uitlegging was de eenige, waarop men zich had toegelegd, volgens welke de H. S. werd beoordeeld; de philologische was vernederd tot hare dienares en van de historische had men zich nog geene regte denkbeelden gevormd. Dit had noodwendig eene terugwerking ten gevolge, gelijk die op het laatst der vorige eeuw plaats greep. Haar gevolg was eene scheiding van beide deelen des Bijbels en geheele miskenning des O. T., gelijk wij later zullen opmerken.

Uit het gezegde zal zoowel het belang des onderwerps als het standpunt, van waar wij het willen beschouwen genoegzaam blijken. Wij zullen nu eerst den gang der geschiedenis van de exegese des O. T. in algemeene trekken schetsen en daarna, in eene volgende verhandeling, ter toelichting dezer schets de bijzondere geschiedenis der uitlegging van Jona's prophetie, als een beeld van het geheel naauwkeuriger nagaan.

In de eerste plaats vragen wij naar het oordeel der Joden zelve over hunne heilige boeken. Zij waren hun het woord des Heeren, hunne eenige wet, de grondslag van den staat. Zoo lang de rij der Propheten onder hen nog niet was afgebroken, waardoor Gods Geest zich nog onmiddellijk aan hen mededeelde, was hun de uitlegging en ontwikkeling der wet, door die Godsmannen gegeven, genoegzaam, en behoefden zij geene vreeze te koesteren, dat er zich andere schriften, dan die waaruit Gods Geest onvervalscht tot hen sprak, onder hunne Heilige boeken zich zouden indringen. Maar na de Babylonische gevangenschap werden de Propheten hoe langer zoo zeldzamer; en die er waren, bezaten de zelfstandige kracht hunner groote voorgangers niet meer. Zoo gevoelde men weldra de dringende noodzakelijkheid, om die schriften bijeen te verzamelen, welke blijkens haren inhoud en de getuigenissen en overleveringen der voorvaderen voor goddelijk moesten gehouden worden. Hoe en wanneer deze verzameling gesloten zij, willen wij hier niet nader onderzoeken. Het is ons genoeg, dat zij heeft plaats gehad en op eene wijze en in eenen tijd, die voor de schroomvallige naauwgezetheid borg staan, waarmede men hierin is te werk gegaan. Reeds zeer vroeg openbaarde zich echter nog eene andere behoefte. Het volk namelijk verstond de schriften hunner voorvaderen niet meer. Zoo was het reeds ten tijde van Esra noodig, dat de opentlijke voorlezing der wet met eene Chaldeeuwsche overzetting gepaard ging, en de gissing is zeker niet te gewaagd, dat dit ook in de volgende tijden voortdurend zal hebben plaats gehad. Ongetwijfeld droeg hiertoe vervolgens veel bij

de oprigting en toenemende bloei der Synagogen en openbare scholen. Daar werd hoofdzakelijk de wet overgezet en verklaard door eenen hiertoe aangestelden *tolk*. Aanvankelijk vertrouwde men deze overzetting en verklaring aan de kennis en goede trouw van die tolken toe, maar later werd het noodig, dat er door bekwame mannen Chaldeeuwsche overzettingen (Targumin) werden vervaardigd, waarvan de tolken konden gebruik maken. Men volgde hierin het voorbeeld der Hellenistische en Syrische Joden, die de wet in hunne talen reeds hadden overgebragt. De tijd van het ontstaan der eerste *schriftelijke* Targumin klimt ongetwijfeld tot dien van Christus op [1]). Den aard dier overzettingen, en alzoo ook van de uitlegging dier tijden, leeren wij kennen uit de Targumin van Onkelos en Jonathan, van den eersten op den Pentateuch en van den anderen op de Propheten, welke door de Joodsche overlevering als de oudsten genoemd worden. Beiden dragen de onmiskenbaarste blijken, dat hunne vervaardigers nog eene grondige kennis van het oude Hebreeuwsch bezaten en in hun werk zijn geholpen door eene overlevering, welke, hoezeer reeds de kiemen van de Talmudische begrippen in zich dragende, hoofdzakelijk nog rustte op de overgeleverde philologische verklaring der H. S. Dat de Targum van Onkelos zich nader aan het oorspronkelijke houdt dan die van Jonathan, waarin meerdere omschrijvingen en bijvoegselen gevonden worden, moet voornamelijk worden toegeschreven aan het verschillend gebruik, dat de Joden van den Pentateuch, als hun wetboek, en van

1) Omtrent het kerkelijke gebruik der H. S. bij de Joden, zie men ZUNZ, *die Gottesdienstl. Vortr. d. Juden.*

de overige boeken der H. S. maakten. De aard dezer laatsten, voornamelijk der prophetische, bragt het mede, dat de vertaler hier ligter toegaf aan zijne zucht tot verklaren en uitbreiden volgens zijne subjectieve en traditionele begrippen. Hij kon dit ook veiliger doen, omdat deze boeken geene wetten des volks inhielden. Het is uit die bijvoegselen, voor zoo ver men ze voor echt kan houden, in vereeniging met hetgeen wij er in het N. T. van vernemen, dat de begrippen der toenmalige Hebreeuwsche Joden in Palaestina omtrent uitlegkunde en dogmatiek voornamelijk moeten worden beoordeeld. Er blijkt uit, dat men ja de letter der Schrift nog verstond en zich op hare verklaring toelegde, waarmede men evenwel de overdreven typische uitlegging reeds begon te verbinden, maar dat haar geest van hare uitleggers reeds grootendeels was geweken.

Veel verder waren evenwel de hellenistische Joden afgeweken. Deze verstonden de taal der H. S. niet meer, maar lazen haar in de Grieksche overzetting der Zeventigen. Met de taal der Grieken waren zij ook met de begrippen hunner wijsgeeren bekend geworden en hadden veel van hunne zeden en gewoonten overgenomen, waarvan het gevolg was, dat zij hunne aangenomen vreemde begrippen als maatstaf der uitlegging van de H. S. aanwendden, en haar verdraaiden, waar zij er niet mede overeenkwam. Hun vaderland was Aegypte geworden. Dáár was de overzetting der Zeventigen ontstaan, dáár was hun volkomene vrijheid van godsdienst toegestaan. Oorspronkelijk schijnt het wel hun streven te zijn geweest, om ook in den vreemde de voorvaderlijke godsdienst rein te bewaren, indien men dit namelijk besluiten mag uit den aard hunner over-

zetting, voor zoo ver wij over haar uit hetgeen wij die der Septuaginta noemen, kunnen oordeelen. Hier toch vinden wij nog geene vreemde wijsgeerige begrippen opgenomen. Maar hun streven was vergeefsch. Losgerukt van den vaderlandschen grond, hadden de boeken der H. S. hun historisch gewigt, dat den stevigsten grondslag hunner ware verklaring moest uitmaken, voor hen verloren. De geschiedenis der oude Israëlieten was voor hen die eener vreemde natie geworden, waarin zij slechts weinig belang stelden. In tegenstelling der Phariseeuwsche Joden in Palaestina, wier eenig streven het was, om, overeenkomstig met hunnen onbepaalden eerbied voor het voorgeslacht, met eene doodende naauwgezetheid zelfs de geringste instellingen van dit voorgeslacht te leeren kennen en te onderhouden, waarbij zij de verandering in hunnen eigenen toestand geheel en al miskenden, lazen en onderzochten de Alexandrynen, de H. S. om uit haar de waarheid hunner eigene begrippen te bewijzen. Zij zochten alzoo naar uitdrukkingen, die eenige overeenkomst hadden of in overeenstemming konden gebragt worden met hun philosophisch mysticismus, en hoe verder zich hunne leerbegrippen van de eigentlijke hoofdwaarheden der H. S. verwijderden, des te willekeuriger werd ook hunne exegese. Van hier dat zij den letterlijken zin der Schrift voor onbelangrijk hielden of zelfs geheel verwierpen, en in zijne plaats niets dan willekeurige typologie in hare geschiedkundige en dichterlijke werken zagen. Men leze slechts de schriften van Philo, die nog tot de gematigden onder hen behoorde.

Bij den onwederstaanbaren invloed, dien de overal

zich uitbreidende Grieksche wijsbegeerte op alle volken uitoefende, kon het niet anders, of ook Palaestina moest dien ondervinden. Aldaar ving men aan met het gebruik der Grieksche taal, waardoor de liefde voor en de grondige kennis van de moedertaal van lieverlede verdrongen werd. De Grieksche overzetting vond ook daar meer en meer algemeenen ingang, en met haar vonden ook de Alexandrynsche begrippen hunne aanhangelingen. Zelfs de apologetische terugwerking, die hierdoor bij de voorstanders van het oudere Jodendom ontstond, was nadeelig voor de historische exegese der Schrift, daar men zich hierbij bijna uitsluitend op een dogmatisch standpunt verplaatste. De rigting van het Palaestynsche Hellenismus kan men uit Josephus leeren kennen. Veelvuldig is het nut, dat de exegese uit zijne schriften heeft getrokken; maar dit kon men wel niet anders verwachten bij de kennis, die elk Jood ten zijnen tijde van de taal en overlevering der vaderen nog hebben moest. En hierbij bleef het dan ook, zoodat men bij Josephus te vergeefs eenige grondige taalkennis en een historisch-kritisch onderzoek der H. S. zal zoeken.

Zulk een toegeven aan vreemde en tegenstrijdige beginselen, indien het bleef voortbestaan, moest tot den ondergang voeren der Joodsche nationaliteit. Maar ten tweede male werd het volk voor eene zedelijke vernietiging bewaard. Eens was het Babel, waar de Jood in zijne ballingschap de waarde zijner godsdienst en afkomst leerde gevoelen en op prijs stellen, nu zouden de Romeinen die taak vervullen. Israëls staat werd door hen gesloopt, het volk werd over de aarde verspreid, maar juist die

vernedering en gewelddadige vermenging onder de volken waren het middel, om hen als afgezonderd volk te doen blijven voortbestaan, om hen met onbuigzame hardnekkigheid aan de overgeleverde godsdienst en taal te doen vasthouden en al het vreemde uit hunne zeden en gebruiken te doen verwerpen. Naauwelijks hadden zij zich eenigzins hersteld van dien verschrikkelijken slag, of er rezen scholen onder hen op, wier leerlingen onder de Joden in alle landen de kennis der oude taal en overlevering levendig hielden en door middel van sommige kerkvaders ook onder de Christenen verspreidden. Zelfs de middeleeuwen waren niet duister genoeg, om voor den Jood de taal en de schriften zijner voorvaders te bedekken en reeds vóór de 12e eeuw bloeide, gedeeltelijk door den invloed der verwante Arabische taalstudie, onder de Rabbynen het taalkundige onderzoek der schriften van het O. T., waardoor het later ook aan de Christenen mogelijk zou worden, dit belangrijke deel der Goddelijke Openbaring zelfstandig te onderzoeken. Hunne meest aangenomen en geachte exegese rustte geheel en al op den grondslag der overlevering, volgens de beginselen door Aben Esra medegedeeld. Hoezeer ook zij den letterlijken zin der Schrift voor te arm hielden om er zich mede te vergenoegen, en mystieke en allegorische uitleggingen door hen hoog werden geschat, zoo werd de philologische uitlegging bij hen door deze dwaalbegrippen evenwel niet verdrongen. Het zou ons te ver voeren, indien wij zelfs slechts de namen van al hunne geleerden wilden noemen; genoeg zij het nog op Jarchi, Ben-Maimon, David Kimchi, en Abarbanel te hebben gewezen. Deze mannen

waren het, door wier schriften de Christenen ten tijde der Hervorming en daarna werden in staat gesteld, om het O. T. te onderzoeken en te verklaren, maar hiermede schijnen de Joden het einde hunner taak, de bewaring en verspreiding hunner Heilige Boeken, te hebben bereikt. Van dien tijd af aan verminderde zoowel het getal als het aanzien hunner schriftgeleerden, die, op weinige uitzonderingen na, door de Christelijke taalgeleerdheid doorgaans werden overschaduwd. Hunne nieuwste en meest beroemde uitlegkundigen hebben zich geschaard onder de banieren eener ongeloovige wijsbegeerte, waaraan zij, even als vroeger de Alexandrynen, hunne godsdienst en zelfs hunne exegese trachten gelijk en dienstbaar te maken, terwijl zij, die nog aan de oude Godsdienst en hare vormen vast houden, gewoonlijk slechts in hunne onkunde het schild moeten zoeken ter afwering der hevige slagen hunner tegenstanders.

Wij keeren nu weder tot den tijd van Christus terug, om den gang der uitlegkunde van het O. T. onder zijne volgelingen na te gaan. Wat Hij, die van zich zelven getuigde gekomen te zijn, om de Wet en de Profeten te vervullen, van de Heilige Schriften Zijner volksgenooten dacht, kan aan geen twijfel onderhevig zijn. De boeken der Evangelisten toonen ons op elke bladzijde, hoe Hij in die schriften Gods woord eerbiedigde, en geen bewijs is er voorhanden, waaruit men zou kunnen opmaken, dat Hij zelf of Zijne leerlingen eenigen anderen, dan den natuurlijken zin der woorden in haar aannamen. Eene andere vraag is het evenwel, wat Christus en de schrijvers des N. T. omtrent de *geschiedenis* van Israël dachten. Dit volk

was hun de uitverkorene des Heeren, van ouds bestemd om eenmaal in zijn midden den Christus te zien geboren worden, tot dit doel door God langs de wonderlijkste wegen geleid en in zijne lotgevallen en instellingen, in zijne Priesters, Koningen en Propheten, in zich zelf de gelijkenis dragende van den Messias, die komen zou. Israël in zijne geschiedenis, zooals die in de schriften des O. T. was opgeteekend, beschouwden zij als de voorspelling van hetgeen zij in de verschijning van Christus aanvankelijk zagen vervuld. Houden wij dit onder het oog, dan verwondert ons het gebruik der typologie in het N. T. niet en behoeven wij onze toevlugt niet te nemen tot de vernederende verontschuldiging, dat Christus en Zijne leerlingen in dit opzigt aan een volksbegrip zouden hebben toegegeven, om zoo doende Zijne tijdgenooten voor Zich te winnen. Welke bijzondere verklaringsregelen overigens door de schrijvers des N. T. in de uitlegging der Heilige Schrift zijn gevolgd, kan niet met naauwkeurigheid worden opgegeven, dewijl zij hare woorden slechts dan opzettelijk aanhaalden, waar zij, hun gezag door dat van Mose en de Propheten meenden te moeten staven. Met dit doel beriepen zij zich doorgaans op korte gezegden of vlochten de woorden dier mannen in hunne redenen in of gaven door ligte wenken te kennen, dat deze of gene alzoo aangeduide plaats en de woorden, door hen zelve gesproken of geschreven, elkander wederkeerig verklaarden en bevestigden. Zoo moge het dan waar zijn, dat wij geene opzettelijke verklaringen van plaatsen des O. T. bij de Evangelisten en Apostelen te zoeken hebben, maar niet minder waar is het ook, dat hunne beschou-

wingswijze van Israël en zijne schriften ook voor ons de eenige ware blijven moet. Wij zouden ons met het volste regt op den goddelijken invloed kunnen beroepen, waardoor deze schrijvers werden geleid, maar ook van de menschelijke zijde beschouwd zijn er talrijke redenen voorhanden, waarom wij aan de schrijvers van het N. T. het grootste gewigt meenen te moeten toekennen. Van de frissche levenskracht der nieuwe openbaring doordrongen en levendig hunne roeping beseffende, om anderen zooveel mogelijk deelgenooten van hunne voorregten te maken, waren de vroegste volgelingen van Jesus beveiligd tegen de gevaren, waarmede een eenzaam en bespiegelend leven, zich overgevende aan de leidingen des gevoels, de verstandelijke vermogens des menschen bedreigt; zij, die te midden der vervolging en verguizing ieder oogenblik gevoelden Gods zorg en bewaring te behoeven, zochten in de heilige schriften der oude Hebreën geen anderen dan den natuurlijken zin, want zij beseften ten volle de waarde eener openbaring, welke de wonderbare leidingen des Heeren met Zijn uitverkoren volk tot heil der gansche wereld met nadruk en eenvoudig voor oogen stelde, zij zelve hadden behoefte aan eenen God, die zigtbaar en krachtig de lotgevallen der menschen bestierde en dat hun Heer dit deed, hiervan hadden zij de dagelijksche ondervinding en lazen daarenboven in de Schriften, dat Hij van de schepping der wereld af reeds zóó gehandeld had. Maar spoedig reeds en vooral, toen tijden van veiligheid en rust die der vervolging vervingen en men God meer bijzonder voor een volgend leven meende noodig te hebben, vond eene my-

stische wijsbegeerte ook onder de Christenen hare voorstanders en verving eene willekeurige typologie meer en meer de plaats der exegese van het O. T.

Hierbij kwam nog eene andere niet minder gewigtige oorzaak der minachting van den historischen zin des O. T. Wij zagen reeds, hoe de Hellenistische Joden over deze zaak dachten en hoe hunne gevoelens met de toenmalige wijsbegeerte en beschaving der Grieken in een naauw verband stonden. Het was dus geen wonder, dat de Christenen deze exegese, welke op beginselen steunde, die hun door hunne afkomst van jongs aan waren bekend geweest, eerder aannamen dan die der streng orthodoxe, maar ondragelijk koude en niet minder zelfzuchtige, wettische Phariseën, van wier standpunt daarenboven de hevigste bestrijding des Christendoms plaats vond. Het was de betrekking, waarin het O. tot het N. T. stond, die door de Joden geloochend en door de Christenen verdedigd werd. Zoo vormden de messiaansche prophetiën het middelpunt van den strijd en de apologetische ijver der Christenen deed hen den Christus vinden, dáár waar bij een bedaarder onderzoek hunne dwaling dadelijk moest in het oog vallen. De schriften van Justinus Martyr, Irenaeus, Tertullianus strekken hiervan ten bewijs. Het hoofddenkbeeld des laatsten, dat het geheele N. T. reeds in het O. was vervat, hoezeer hieraan eene waarheid ten grondslag lag, moest tot eene geheele miskenning leiden van het historische, voornamelijk des O. maar ook des N. T. Zoo was het wel te voorzien, dat zulk eene willekeurige exegese en opvatting der H. S. spoedig tegenstand zou uitlokken, ook onder de Christenen

zelve, en het was alweder de wijsbegeerte, die zich tegen het kerkelijk geloof verhief, die wel is waar de overdrijving van eenige stellingen van dat geloof heeft gematigd, maar in haar voorbeeld steeds heeft getoond, dat het willen *weten* zonder te willen *gelooven* eenen vasten grondslag mist en eindelijk tot volslagen afval van het Christendom leiden moet. Het was het Heidensche Gnosticismus, op Christelijken bodem overgeplant maar niet te min zijne vijandige strekking behoudende, dat dien strijd begon. Zijne voorstanders, onder welke zich vooral Marcion eenen naam maakte, zagen de onhoudbaarheid der meest aangenomen exegese van het O. T. in, zij stelden te regt op den voorgrond, dat de schrift moest verklaard worden naar hare letter zonder allegorische of andere vreemdsoortige bijvoegselen, maar zagen hierbij hare verhevenheid geheel en al voorbij, bestreden de onderlinge betrekking des O. en N. T., en hielden alzoo het eerste voor niets meer dan letterkundige voortbrengselen des Jodendoms, die zij minachtten en bespotten, gelijk zij het volk zelf met zijne godsdienst op gelijken of lager trap dan de Heidenen stelden. Hunne stelsels verwijderden zich echter te ver van de kerkleer, dan dat zij eenigen belangrijken invloed ook op de exegese hebben konden. Het Christendom was toen ook voor eene zuiver wetenschappelijke exegese nog niet rijp. Dit blijkt onder anderen uit de pogingen van Valentinus en Heracleon, zijnen leerling, die het beproefden, om in het O. T. het goddelijke van het menschelijke te scheiden, maar wier pogingen schipbreuk leden, omdat zij aan de geschiedenis haar regt niet konden laten wedervaren.

Hetzelfde doel lag ook ten grondslag aan de pogingen der Christelijke Alexandrynsche school, gelijk wij die in Clemens Alex. en voornamelijk in Origenes haar toppunt zien bereiken. Hoezeer de uitlegkundige beginselen, die zij trachtten te volgen, over het algemeen vrij gegrond waren, zoo waren zij evenwel in de uitlegging zelve eenzijdig en miskenden de menschelijke zijde des O. T. geheel en al, daar zij in het bijzondere niets dan typen van het algemeene erkenden, waarbij hun de allegorie goede diensten bewees en waardoor zij in staat waren, om aan hetgeen zij niet begrepen toch altijd eenen zekeren zin te geven. Met al hare gebreken behield nogthans de invloed van Origenes in de Christelijke kerk, gedurende zeer langen tijd, al hare kracht, hetwelk haar ook eene nieuwe terugwerking, die in de Oostersche kerk zich openbaarde en te Antiochie zich vestigde, niet kon ontrooven. De rigting dezer nieuwe school, waartoe Theodorus Heracleotes, Eusebius van Emesa, Diodorus van Tarsus, Theodorus en Polychronius, de Mopsvestensers, behoorden, was zuiver historisch-exegetisch en kantte zich voornamelijk tegen de allegorische uitlegging; maar op hare beurt werd ook zij eenzijdig, daar zij de dogmatische zijde des O. T. miskende. Evenwel bragt deze school te weeg, dat zich de rigting der volgelingen van Origenes exegese in vele opzigten wijzigde, gelijk dit uit de schriften der beide Gregorii, Ephraëm Syrus, Theodoretus en Chrysostomus blijkt. Ook Hieronymus volgde doorgaans dit voetspoor, daar hij zich in zijne voor de exegese zoo hoogstbelangrijke schriften hoofdzakelijk bepaalde tot de grammatische zijde der H. S., en hoezeer hij de

man niet was, om de hoogere beteekenis des O. T. in hare waarde te erkennen, zoo blijven nogthans zijne verdiensten te groot, dan dat wij zouden instemmen in het zoo ongunstige oordeel, door Calvijn en anderen over hem geveld. Augustinus, wel is waar, drong dieper door tot den geest der H. S., en zijne werken waren hierom van het hoogst gewigt, maar na voorafgaande tegenkanting erkende toch ook hij de voortreffelijkheid van Hieronymus overzetting, en werd zij hem tot een belangrijk hulpmiddel voor zijn exegetisch onderzoek.

Al meer en meer verdween nu in de Westersche kerk de kennis zelfs van de Grieksche taal en teruggang op den weg eener goede exegese ging hiermede maar al te zeer gepaard. Even als in het leerstellige hadden zich ook in de uitlegging, zoo het scheen, onschendbare overleveringen gevormd, waarvan af te wijken voor ketterij gehouden werd. En, wel beschouwd, was dit ook niet anders mogelijk bij het besef der minderheid in kennis, hetwelk men in die tijden in vergelijking met de vroegere gevoelen moest. Het was dit besef, waaraan de kerkvaders hun gezag, ja zelfs ten deele hunne heiligheid in de kerk der volgende eeuwen te danken hadden, evenzoo als zij bij den toenemenden bloei der godgeleerdheid, ten tijde der hervorming, hunne heiligheid te gelijk met hun onbepaald gezag verliezen.

Overeenkomstig de behoeften der Christenkerk van haar ontstaan af tot aan de middeleeuwen, welk tijdperk men dat der grondlegging van de leerstellige beginselen der kerk kan noemen, was de exegese des O. T. bloot theologisch geworden. In de middeleeuwen zelve moesten deze beginselen van Christelijke

godsdienst en kerk onwrikbaar in de gemoederen van Europa's bevolking worden gevestigd en hiertoe werkte de onbetwiste eenheid der kerk ten gunstigste mede. Gedurende dien langen tijd, waarin de volken voor een zelfstandig onderzoek en eene nieuwe ontwikkeling des Christendoms nog niet vatbaar waren, ontbraken ook de hulpmiddelen, waardoor de godgeleerden eene goede exegese zouden hebben kunnen beproeven en gevoelden deze zelven evenmin de behoefte, welke de Christelijke Kerk aan zulk eene uitlegging had. Men vergenoegde zich met uittreksels (glossariën) te maken uit de werken der kerkvaders en dit zelfs was nog zeldzaam (Walafried Strabus en Anselmus Launeusis). Nog zeldzamer waren eigentlijke commentarii, zoo als van Rabanus Maurus, en het was alleen Nicolaus de Lyra, die zulk een werk, gegrond op zijne kennis van de Hebreeuwsche taal, ondernam, en er voornamelijk door zijne bekendheid met de Joodsche exegese toe gebragt werd, om aan het O. T. zijne eigendommelijk historische waarde te trachten terug te geven. Bij eene opmerkzame beschouwing van den voortgang der menschelijke ontwikkeling, kan men zich over die verwaarlozing der exegese niet verwonderen. Het is hiermede gegaan, als met de positieve wetenschappen, wier lotgevallen en verhouding tot de metaphysica in vele opzigten aan die der exegese, zoo des N. als des O. T., tot de dogmatiek gelijkvormig geweest zijn. Gebrek aan hulpmiddelen belemmerde de beoefening dier wetenschappen zoozeer, dat de metaphysica, oorspronkelijk met haar vereenigd, maar zich bij den tragen gang der uitwendige waarnemingen niet langer willende ophouden, zich van haar afscheidde

en reeds Socrates het philosophisch onderzoek uitsluitend tot den mensch meende te moeten bepalen. De philosophie werd dus door hem bloot subjectief en zij bleef dit tot op onzen tijd, maar hierdoor miste zij alle objectieve zekerheid, zoodat hare geschiedenis het schouwspel oplevert van een rusteloos opbouwen, maar even rusteloos afbreken van stelsels, zonder dat de wetenschap zelve ooit tot positieve zekerheid harer eigene beginselen heeft kunnen komen. Met de dogmatiek ging het evenzoo. Ook zij wierp het schijnbaar zoo knellende juk der exegese, hoezeer ook onbewust, van zich af en verbond zich met de metaphysica. Zoo waren hare vorderingen verrassend en verrees er spoedig een gebouw, hetwelk op onwrikbare grondvesten scheen te zijn gegrondvest, maar hoe meer zij zich van het objectieve standpunt des onderzoeks van Gods woord verwijderde, hoe meer zij zich in de armen der metaphysica wierp, des te meer werden de grondslagen van haar gebouw ondermijnd en ondervond zij, dat de metaphysica, haar gewaande vriendin, haar gevaarlijkste vijandin was. Voor de ontdekking dezer waarheid en de schokken, die zij noodzakelijk moest veroorzaken, werd nogthans de Kerk der middeleeuwen, te zwak om er wederstand aan te bieden, bewaard; want, toen aan het einde van dien tijd het menschelijk verstand zich met bewustheid boven Gods openbaring scheen te willen stellen, toen trad de hervorming tusschen beiden en werd het gevoel van behoefte aan een levendig geloof aan God en der onschatbare waarde Zijner openbaring in de Kerk hersteld en verlevendigd, zoo als dit vroeger nooit had plaats gehad. Toen hernam de exegese

hare regten en ontwaakte er allerwegen een geest des onderzoeks van Gods woord, toen schuwde men geene bezwaren, die gebrek van taal- en oudheidkunde aan het onderzoek vooral des O. T. in den weg legde, en in weinige jaren waren de gronden eener gezonde uitlegkunde gelegd.

De Stoel van Rome, wiens roeping het geweest was, door zijne achtbaarheid en gezag de Christelijke Kerk onder de volken van Europa te vestigen, had deze zijne bestemming bereikt. Zoo waren de volken rijp geworden, om zelve te onderzoeken, wat zij zoolang op het gezag van anderen hadden aangenomen, terwijl de eerbied voor dit gezag door eigen toedoen van hen, die er mede bekleed waren, maar het schandelijk misbruikten, al meer en meer uit de harten der menschen verdween. En het was de Bijbel, de Bijbel alleen, dien de Christen volken met al de pracht eener uitwendige Kerk verwisselden. Dien Bijbel tot het huisboek, het levensbeginsel te maken bij volken, die hem niet dan bij name kenden, ziedaar het groote hoofddoel der hervorming.

De Hervorming nam dit beginsel aan, en reeds Luther voltooide het werk der overzetting des Bijbels zonder andere hulpmiddelen, dan die hem zijne verwonderlijke geestkracht schonk, op eene wijze die hem de achting en den eerbied aller geslachten heeft verzekerd. De Heilige Schrift kwam in hare gansche volheid in aller handen, en van dien oogenblik af aan hield men niet op ter harer verklaring alles aan te wenden, wat vlijt en geleerdheid vermogten. Met de verwerping van den Paus had men te gelijk ook afstand gedaan van den overdreven eerbied voor de over-

levering, den vroegeren regel der verklaring der Schrift; onwrikbaar vast stond het geloof aan haar, maar hare uitlegging behield men aan zichzelven voor en zelfs Luther schuwde de kritiek niet. Gevaarlijk voorzeker was de ingeslagen weg bij de talrijke vooroordeelen en dwaalbegrippen, waardoor zich het menschelijke verstand zoo ligt laat medeslepen, en hiervan deden zich de voorbeelden slechts al te spoedig op; maar het zoolang verdoofde gevoel van zelfstandigheid en vrijheid was nu voor altijd bij den mensch opgewekt, en te vergeefs wendde zelfs Luther al zijne magt en zijnen invloed aan, om de gevoelens van Bodestein, Zwingli, Calvyn en anderen te onderdrukken. Voor het Christendom zelf was echter deze vrijheid niet gevaarlijk. Zijne bestrijders volgden elkander onophoudelijk in digte rijen op, maar nog meer wisselden hunne stelsels zelve elkander af, en hierin juist openbaarde zich hunne zwakheid, terwijl zij door hunnen tegenstand aan zijne verdedigers de middelen aan de hand gaven, om in de Schriften zelve immer nieuwe gronden voor hare goddelijkheid te ontdekken.

Belangrijk is het op te merken, hoe zich de eerste uitleggers der hervorming reeds van hunne beginselen der Hermeneutica bewust waren. Maar de uitgebreide werkzaamheden, die zij, als grondleggers van eenen nieuwen stand van zaken, te verrigten hadden, de practische rigting, die hun hierdoor zoo eigen werd, beletten hen, om die beginselen in geschriften aan hunne tijdgenooten mede te deelen. Dit lieten zij aan hunne leerlingen na hen over. Het eerste werk van dezen aard, na de hervorming, was de *Clavis scripturae sacrae sive de sermone sacrarum literarum*,

auctore M. FLACIO ILLYRICO (FRANCOWITZ), hetwelk in 1567 te Basel het licht zag en welks tweede deel eene Hermereutica bevat. De schrijver, een der geleerdste leerlingen der hervormers, vordert boven alles grondige kennis der talen, ontwikkeling van den zamenhang der te verklaren schriften en vergelijking der gelijkluidende plaatsen uit andere deelen des Bijbels; hij toont het verkeerde aan, om aan ééne en dezelfde plaats meerdere zinnen, een letterlijken, een zedekundigen, een allegorischen en een anagogischen toe te schrijven; bij hem geldt de letterlijke historische zin alleen; ook rangschikt hij de verschillende schrijvers onder verschillende afdeelingen en geeft hunne eigendommelijkheden op, welke bij de uitlegging altijd moeten worden in het oog gehouden. Uit dit werk kan men alzoo de beginselen leeren kennen, welke door de eerste uitleggers der hervormden, door Calvyn en zoo vele anderen, in meerdere of mindere mate werden gevolgd, en de vooruitgang was voorzeker zeer groot, wanneer men hiermede de uitlegkunde der middeleeuwen vergelijkt. In ééns menschen leeftijd had zich de exegese ontwikkeld en van hare beginselen zich rekenschap gegeven, zoodat er voor de latere tijden alleen een naauwkeuriger onderzoek der bijzonderheden overbleef. Hoe schoon die regelen der Hermeneutica ook mogten klinken, het was er verre evenwel van af, dat ieder uitlegkundige ze nu ook dadelijk algemeen vermogt toe te passen. Reeds Luther en Calvyn verschilden ook hierin van elkander en hunne navolgers hebben dit verschil bewaard. Bij Luther was het door het levendige woord eens kloosterbroeders, dat het apostolische geloof aan

de regtvaardiging uit het geloof verwekt werd en eerst de tegenstand, dien hij van de Kerk ondervond, drong hem om de Schriften ook wetenschappelijk te onderzoeken. Bij Luther ging het leven des geestes vooraf, daarna sloot hij zich aan de Schriften aan. Het is zijn levendig en onwankelbaar geloof, dat hem in die Schriften den Geest van Christus doet vinden, en zoo staat hij in de vrijheid van dien Geest tegenover die Schriften zelve, maar van hier ook, dat hij, voornamelijk in het O. T., meermalen de letter miskent. Bij Calvyn daarentegen was, door het wetenschappelijk onderzoek der Schriften, de weg tot het geloof gebaand, zijn geloof rustte op eene overtuiging des verstands, door hetwelk hij de Schriften had leeren verstaan. Hierdoor niet minder, dan door zijne groote en verwonderlijke geleerdheid, hield hij zich in zijne uitlegging meer dan Luther aan de geschiedkundige waarheid des O. T., en dit onderscheid is tusschen hunne beide kerkgenootschappen altijd gebleven. Bij Luther was het geloof verstandig en bij Calvyn het verstand geloovig, en zóó kwamen beiden in de hoofdzaken tot dezelfde besluiten, ofschoon het óverwegen van ééne dier beide rigtingen beiden hinderde, om tot eene hoogere en meer algemeene kennis van het O. T. te geraken. Bij velen hunner navolgers ontbrak, of aan het geloof verstand, of aan het verstand geloof; de Luthersche geleerden vonden Christus in het O. T., en voornamelijk in de Psalmen, overal, daar zij eene historische uitlegging als Joodsch uitkreten; de Calvinisten daarentegen verdiepten zich zoozeer in de woordverklaring, dat zij den geest der Schrift uit het oog verloren, bij beiden echter stond

de inspiratie, zelfs der punten, vast en op nieuw was het alleen kerkelijk gezag, hetwelk de geleerden de oogen deed sluiten voor de gebreken der exegese.

Maar deze toestand kon niet voordurend zoo blijven; onder de Calvinisten openbaarde reeds L. Capellus en vooral H. Grotius meeningen, welke aan de waarde der Schriften des O. T. te kort deden. De volkomen zegepraal der hervorming, voornamelijk in Nederland en Engeland, had eene ongekende rust en welvaart aan het volk geschonken; alle vrees voor onderdrukking der Hervormden van de zijde des Paus was geweken, maar het schijnt, dat velen juist door dat rustige bezit der godsdienstvrijheid reeds spoedig vergaten, haar als eene weldaad van God te beschouwen. Aan eigen wijsheid en moed meende men al dat goede te danken te hebben, en de menschelijke hoogmoed kantte zich met kracht tegen de leer der genade, de grondzuil der hervorming, aan. Zoo verdween God uit den voorgrond van het menschelijke hart en de mensch zelf nam Zijne plaats in. Het noodzakelijk gevolg hiervan was, dat ook in de geschiedenis aan den mensch eene hoogere plaats werd toegekend en men hem eene goddelijke voorzienigheid als het ware als ondergeschikten bondgenoot toevoegde. Deze beginselen ontwikkelden zich wel is waar niet op eens in al haren omvang, maar hun voortgang was nogthans onmiskenbaar en reeds Hugo Grotius, toen hij de geschiedenis van Israël uit die der Grieken en Romeinen en hnnne schriften meende te kunnen ophelderen en verklaren, toonde dat hij de bijzondere leiding van God met Israël boven de Heidenen niet in hare gansche uitgestrektheid erkende.

Deze rigting, eenmaal door zulk een man geopend, moest bij het verstijven der waarheid onder de koude vormen eener verstandsorthodoxie menig navolger vinden; maar het was nog niet zóó ver gekomen, dat het kerkelijk hervormde standpunt zijne verdedigers reeds zou hebben gemist. Integendeel ontwikkelde Coccejus in zijne talrijke schriften dit beginsel op eene voor zijnen tijd berekende wijze voortreffelijk, en zijne denkwijze werd de heerschende in de Nederlandsche Kerk. Hij was van de noodzakelijkheid eener historische exegese levendig overtuigd, maar even vast stond zijn geloof aan eenen dieperen zin der Schriften. Zoo trachtte hij dus beide rigtingen te vereenigen. Daar hem echter de historische zamenhang van Israël en Christus niet duidelijk was en hij niet inzag, dat de Wet, alleen voor zoover zij door de Joden tot eene doode letter was gemaakt, afgescheiden van den Geest van Christus, die er het middelpunt van uitmaakte, maar dien deze bekampten, door Paulus tegenover Christus gesteld werd, bleef hem niets over, dan in Israëls geschiedenis slechts typen van Christus en in de Prophetie zinnebeeldige voorstellingen der latere geschiedenis van de Christelijke Kerk uit de Heidenen te zien. Groot was wel is waar het aanzien van Coccejus in de Nederlandsche Kerk, maar aan tegenstand ontbrak het ook niet en de grammaticale rigting, die A. Schultens aan de exegese des O. T. gaf, toont aan, dat Coccejus denkwijze had opgehouden de heerschende denkwijze der geleerden te zijn. De valsche begrippen, die aan haar ten grondslag lagen, maar die door het scherpzinnige verstand van Coccejus waren bemanteld, hadden

zich spoedig in hunne ongerijmdheid vertoond en de meer onbevooroordeelden wendden zich er van af en begaven zich op het onzijdig gebied der linguistische en grammaticale exegese, maar voor nieuwe op de Openbaring zelve gegronde inzigten in de Schriften des O. T. was de tijd nog niet rijp. Alzoo bleef in de praktijk het gevoelen van Coccejus onoverwonnen en voor Christelijke geloovigen onoverwinbaar voortbestaan, tot dat eene nieuwe, zichzelve van haren grondslag bewuste exegese van den geest der Schriften, ook van die des O. T., zooveel zou aan het licht hebben gebragt, dat geen godgeleerde, wien het met de zaak ernst was, meer zou behoeven te schroomen aan de Heilige Schriften der Hebreën eene goddelijke waarde toe te kennen. Het was derhalve Coccejus, die in de Calvinistisch-Hervormde Kerk de haar eigenaardige uitlegkunde wetenschappelijk en volgens de behoeften des tijds ontwikkelde en toepastte.

Dit gezag werd nogthans buiten deze Kerk (bij de kleinere Kerkgenootschappen) niet erkend. Hier volgde men meer en meer de rigting, door Grotius voorgeschreven, Van haar ontleende Spencer zijne begrippen omtrent den oorsprong van de kerkelijke voorschriften der Joden. Het was namelijk het gevoelen reeds der eerste Christenkerk geweest, dat deze voorschriften onmiddellijk met de Openbaring des N. T. moesten worden in verband gebragt, zoodat zij slechts in zoover gewigt hadden, als zij op deze Openbaring wezen. Spencer voelde te regt, dat men aan de geschiedenis te kort deed, indien men aan de theocratische inrigting van Israëls gemeente alleen eene prophetische beteekenis gaf. Het voetspoor der rabbijnsche geleer-

den drukkende, trachtte hij den oorsprong en het doel van de godsdienstige inrigtingen der Joden uit den aard van dit volk op te sporen en te ontwikkelen. Hierbij miskende hij echter haren goddelijken oorsprong, want, ofschoon hij hare typische beteekenis niet geheel ontkende, zoo blijkt het evenwel genoegzaam uit de wijze, waarop hij haar behandelde, dat hij deze zijde der wet alleen daarom niet geheel ontkende, omdat de apostolische leer haar te duidelijk verkondigde. De hoofdbron der wet waren hem de instellingen der Heidensche volken, waarmede Israël in aanraking was gekomen. Van deze de meest geschikte uit te zoeken en eenige nieuwe voorschriften er bij te voegen, die eene afscheiding der Joden van de Heidenen moesten daarstellen, dit was de groote verdienste van Mose, naast wien Jahve alzoo eene ondergeschikte en Hem onwaardige rol vervulde. Bij al het gebrekkige van Spencers werk, vond dit niet te min talrijke lezers, en het gevoel der noodzakelijkheid eener historische exegese was te levendig ontwaakt, dan dat Witsius er door zijne wederlegging dier gevoelens in zou hebben kunnen slagen dit op nieuw te onderdrukken. Weinig later reeds pastte Clericus deze denkbeelden op alle schriften des O. T. toe en hij waagde het hierbij gevoelens te openbaren, waardoor hij toonde, dat de Heilige Boeken van Israël bij hem weinig meer dan de schriften van Grieken en Romeinen golden. Bij zulke voorbeelden van godgeleerden was het voorzeker niet te verwonderen, dat de eerbied voor de Heilige Schrift al meer en meer verminderde en dat deistische en atheistische wijsgeeren zich niet ontzagen, om bovenal het O. T.

opentlijk in hunne schriften aan te randen en te bespotten.

Het was Engeland, waar zich het ongeloof het eerst stelselmatig ontwikkelde, waar een groot deel der geestelijkheid haar godgeleerd systeem naar de beginselen eener onchristelijke wijsbegeerte vervormde en den Bijbel aan het gezag der rede onderwierp. Van daar verspreidden zich met de beroemde werken dier philosophen ook hunne beginselen het eerst over Frankrijk, hetwelk zich gretig van de knellende banden des Christendoms losmaakte, om zich des te geruster aan de loszinnigheid en zedeloosheid, die zoolang reeds aldaar hadden geheerscht, te kunnen overgeven. Hoe men aldaar over het O. T. dacht, hoe men zich doorgaans vergenoegde, om met zijnen onbekenden inhoud te spotten, leeren de schriften van Voltaire en zijne talrijke volgers.

Ook Duitschland werd in de laatste helft der 18e eeuw door dit ongeloof besmet. Frederik de Groote en zijn hof waren de begunstigers van Voltaire en zijnen aanhang, en van uit Berlijn werd Duitschland door de predikers des ongeloofs overstroomd. De eerbied voor de H. S. was evenwel bij de meer nadenkende Duitsche natie te diep geworteld, dan dat de Fransche spotternij in staat ware geweest, om aldaar aan de godgeleerden hun geloof te ontnemen. Om dit te volbrengen moest zich het ongeloof in eene andere gedaante vertoonen en de vleijende taal der philosophie, die zich als hoogste regter in bovenzinnelijke dingen opwierp, was alleen in staat, door hare streeling van den menschelijken trots, het gezag der H. S. bij den Duitschen godgeleerde te doen wankelen en vallen.

De Wolfiaansche wijsbegeerte, hoezeer zij zich niet opentlijk met de Openbaring in strijd begaf, bleek toch in hare gevolgen voor het Christelijk geloof hoogst nadeelig te zijn, waardoor de afkeerigheid geregtvaardigd werd, die de Hallische theologische school reeds dadelijk bij Wolfs optreden tegen hem had aan den dag gelegd. Geen minderen invloed hadden de polemische en apologetische schriften der Engelsche philosophen en godgeleerden, en het waren juist die der laatsten, welke het nadeeligste werkten. Velen lazen ze en vertrouwden zich aan hare indrukken toe, daar hare schrijvers zich uitgaven voor verdedigers des Christendoms, maar hoeveel hadden zij niet gemeend eerst te moeten wegruimen vóór zij het overblijvende, dat geheel zijne eigendommelijkheid verloren had, konden verdedigen! Dat was voorzeker eene gemakkelijke apologetiek, met den vijand in de beginselen ééne zaak te maken. Ook toen weder vervaardigde men à priori een godgeleerd systeem, op de menschelijke rede zich grondende, om later de exegese der H. S. daarnaar in te rigten. Dit alles, met de philosophische rigting, die toen meer en meer ook in Duitschland begon veld te winnen, overeenkomende, was voor de jongere godgeleerden bijzonder uitlokkend, en maar al te spoedig lieten zij zich in den strik des ongeloofs vangen. De oudere orthodoxe theologen gevoelden, dat zij tegen zulke aanvallen niet meer bestand waren — en zij zwegen. De hevige strijd, die in de zeventiende eeuw tusschen de verschillende afdeelingen van het protestantismus had plaats gevonden, en waartoe alleen de theologen hunne geleerdheid meenden te behoeven, had reeds

voor lang zijn belang verloren. De drooge verstandstheologie van dien tijd had plaats gemaakt voor de levendige gevoelsgodsdienst, door Francke in Halle geleerd en van daar over geheel Duitschland verspreid; de rigting der Hernhutsche gemeente had zich nog verder van de wetenschap verwijderd, en veilig had men gemeend de grondige beoefening der wetenschappen van vroegere tijden te kunnen ter zijde stellen, terwijl mannen als J. H. Michaëlis, Carpzovius en bovenal Bengel tot de weinige uitzonderingen behoorden. Onder zulke omstandigheden was het zeker niet te verwonderen, dat het rationalismus algemeen veld won en zijne aanhangers hoe langer zoo vrijmoediger hunne gevoelens in academische lessen en in geschriften voordroegen, tot dat eindelijk een Bahrdt zelfs het geloof aan de mogelijkheid eener Openbaring voor bijgeloof uitkreet en toegejuicht werd, ofschoon hij door zijn allerschandelijkst gedrag toonde, niet de minste zedelijke beginselen te bezitten [1]). Maar gevaarlijker dan deze werkte het voorbeeld van vele anderen, die, in de school van Francke opgevoed, het practische Christendom hadden leeren hoogachten en dit door hun leven en in hunne geschriften toonden, maar hiermede de beginselen des rationalismus meenden te kunnen vereenigen. Zulk een was Baumgarten en vooral zijn leerling Semler, die in zijne talrijke geschriften de leer zijner kerk en het gezag der H. S. op de ligtzinnigste wijze aanrandde en bestreed.

Bij het heerschen van zulke denkbeelden omtrent

1) Over hem en al de Duitsche Godgeleerden van dien tijd zie men de belangrijke verhandeling van A. THOLÜCK: *Abriss einer Geschichte der Umwalzung, welche seit* 1750 *auf dem Gebiete der Theologie in Deutschland statt gefunden. Vermischte Schriften* IIer Thl. S. 1-147.

Openbaring en Schrift was het niet anders mogelijk, dan dat men de Schriften des Bijbels, elk op zich zelve buiten verband tot het geheel, wilde beschouwd hebben. Tot dusver hadden de volgelingen van Luther 1) den Bijbel voor één en ondeelbaar gehouden, als het werk van éénen God. Zij hadden de loca probantia voor hun systeem zonder onderscheid getrokken zoo wel uit alle schriften des O. als uit die des N. T. Nu daarentegen werd de individualiteit der verschillende schrijvers op den voorgrond gesteld, en aan de rede werd getoetst hetgeen vroeger als Gods woord was geloofd. Zoo moesten dus de Schriften des O. T. wel een steen des aanstoots worden. Zij waren vol van wonderen, die men liefst in het geheel niet of ten minste zeer spaarzaam en schoorvoetend wilde erkennen. En wat kon men toen van Prophetien denken? Wat van de typische beteekenis der godsdienstige inrigtingen en plegtigheden van Israël? Aan dit alles kende men geenen anderen zin toe, dan dien zij voor de Joden hadden in die tijden, waarin zij hun door hunne Priesters en Propheten gegeven waren. In één woord, het verband van het O. en N. T. als voorspelling en vervulling werd ontkend, en hiermede had het eerste al zijne beteekenis voor het Christendom verloren. Dit erkende Semler, in zijnen «Apparatus ad liberalem V. T. interpretationem." De

1) Luther zelf had evenwel hiervan het voorbeeld niet gegeven. Integendeel laat hij zich op verscheidene plaatsen zeer vrij uit. B. v. «De brieven van Paulus zijn meer een evangelie dan Matthaeus, Marcus en Lucas; want deze beschrijven niet veel meer dan de geschiedenis der daden en wonderen van Christus; maar de genade, die wij hebben door Christus stelt niemand zoo goed op den voorgrond als Paulus, voornamelijk in zijnen brief aan de Romeinen". Dit leest men in zijne voorrede op den I Brief van Petrus De brief van Jacobus en de Apocalypse hield hij voor onecht, enz.

heilige boeken der Joden hadden voor hem hunne heiligheid verloren, en daar zij derhalve op ééne lijn met de ongewijde schriften der oudheid stonden, meende hij, dat zij op geene andere wijze dan deze moesten verklaard worden. Zulk eene taal van zulk eenen man, die daarenboven door talrijke geleerden werd toegejuicht, door niemand opentlijk en krachtig wedersproken, moest wel eenen magtigen invloed op de tijdgenooten uitoefenen. De wijze, waarop Semler de theologische wetenschap wilde behandeld hebben, was historisch-critisch, en juist hierin vindt Tholück 1) met Hegel het bewijs, dat bij hem en allen, die hem volgden, het geloof aan den Bijbel als de hoogste waarheid zeer zwaar was geschokt. In plaats van Dogmatiek schreef men hare geschiedenis, waarin de verscheidenheid van de Christelijke geloofsleer in hare elkander opvolgende tijdperken bovenal op den voorgrond werd gesteld, terwijl men voor zichzelven alleen datgene als waar wilde aannemen, hetgeen al die verschillende stelsels met elkander gemeen hadden gehad. Welk een armoedig Christendom moest door zulk abstraheren niet ontstaan! Men zeide, dat de exegese zonder dogmatische vooroordeelen moest worden ondernomen, men verweet aan de orthodoxie, dat zij zich altijd door talrijke vooroordeelen had laten wegslepen; maar zelve bragten zij nog zwaardere vooroordeelen, aprioristische ontkenning der goddelijkheid des Bijbels, bij hunne uitlegging mede. De leer der Inspiratie der H. S. was wel is waar onder het Protestantismus overdreven, de onuitwischbare subjectiviteit der heilige schrijvers was maar al te dikwijls uit

1) In zijne aangehaalde verhandeling, bl. 95.

het oog verloren, maar waar bleef het niet te min, dat er zonder geloof aan Inspiratie geene overtuiging van de waarheid eener goddelijke Openbaring bestaan kon. Tot dus ver had men den Bijbel geloofd, als het door God ingegeven woord; Semler keerde dit om en noemde geinspireerd, hetgeen zijne rede als waar en nuttig kon erkennen. Bij hem liep dus dit geheele begrip op een woordenspel uit. Dezelfde nuttigheids-theorie wendde hij ook aan bij zijn onderzoek naar het begrip des Canons, waarvan hij al die boeken wilde uitgesloten hebben, die niets nuttigs voor zijn eigen gemaakt Christendom opleverden. (In het O. T. den Pentateuch, Ruth, Esra, Nehemia, Esther, de Chronieken en het Hooglied.). Van nu af aan was het zeer goed te voorzien, waarop de exegese van het O. T. bij zulke beginselen zou uitloopen. De Göttingsche Hoogleeraar Eichhorn was het vooral, die in zijne «Einleitung" en andere schriften den weg baande voor de negatieve kritiek. Wel bleek het bij hem, dat, hetgeen zoo vele eeuwen door de Christenheid was geloofd, niet op eenmaal kon worden verworpen, daar hij nog de echtheid van vele boeken verdedigde, die door zijne volgelingen reeds spoedig daarna zou worden ontkend; maar groot was niet te min de stap, door hem op den weg der afbreking gedaan. In de school van J. D. Michaëlis [1]) onderwezen, stonden hem de middelen eener grondige taal- en oudheidkennis ter dienste, en zoo toegerust, toetste hij de gronden, waarop de overlevering omtrent den oorsprong der boeken van het O. T. rustte, waarbij hij van de

1) Deze geleerde zelf was onder het kleed van orthodoxie aan de nieuwe rigting niet ongenegen.

vooronderstelling uitging, dat aan die overlevering zelve geen gezag kon worden toegekend. De echtheid der Salomonische Schriften, van Jesa'ja en Daniel werd vooral door hem bestreden. Nog meer algemeen dan deze hoogere kritek was het de inhoud der boeken zelf, dien men aan een naauwkeurig onderzoek meende te moeten onderwerpen. Aan de geloofwaardigheid der heilige schrijvers nog niet twijfelende, moest men naar andere middelen omzien, waarmede de zwarigheden konden ontweken worden, die aan de historische opvatting der bijbelsche verhalen schenen in den weg te staan. Merkwaardig is hetgeen wij hieromtrent lezen bij G. Less 1), waaruit men de beginselen der toenmalige exegese duidelijk kan leeren kennen. Volgens hem heeft men drieërlei historischen stijl te onderscheiden, den nieuweren, ouderen en alleroudsten, die ieder hunne bijzondere eigenschappen hebben. Altijd stond namelijk de taal in eene bepaalde verhouding tot de ontwikkeling des volks, dat haar sprak. De oudste wereld (*Urwelt*) had zeer weinig abstracte, maar nagenoeg alleen zinnelijke begrippen, zoodat hare taal voor de abstracte ook geene namen had. Wilde zij zoo iets uitdrukken, dan deed zij het tropisch. Zulke tropische uitdrukkingen, aanvankelijk bij gebrek van betere gebruikt, werden later veelal behouden, dewijl men er behagen in schepte. Hare taal werd alzoo louter poëzy, welke zelve niets anders is, dan zinnelijke uitdrukking van het abstracte. — Vervolgens waren aan de oudste wereld

1) Vom historischen Stil des höheren Alterthums oder der Urwelt und den eigenthümlichen Auslegungs-Regeln des A. T. — In zijne « *Vermischte Schriften*" Ier Thl. Göttingen 1782.

de verschillende soorten van oorzaken, middellijke en onmiddellijke, onbekend, gelijk zij ook de wetten der natuur niet kende, om wonderen van middelbare werkingen des Scheppers te onderscheiden. Zoo ontstond eene menigte van oneigentlijke uitdrukkingen, die de oudste wereld eigentlijk opnam en in lateren tijd tropisch werden gebruikt. Hiertoe behoort het namelijk, als middelbare werkingen der Voorzienigheid als onmiddellijke of wonderen worden voorgesteld. — De historische verhalen des O. T. moeten wegens hunnen hoogen ouderdom niet naar den nieuweren historischen stijl, maar naar dien der oudste wereld verstaan en verklaard worden, alzoo niet als proza maar als poëzy. In deze laatste nu verstaat ieder alle niet slechts wonderbare of fabelachtige, maar ook alle buitengewone dingen tropisch; uitgezonderd slechts dan, wanneer eenige andere gronden voorhanden zijn, waarvoor men geene algemeene regelen geven kan, dewijl zij in de individuele omstandigheden van elk bijzonder verhaal liggen, door welke men gedrongen wordt de historische waarheid van zulke wonderen aan te nemen. Dit moest alzoo ook bij de uitlegging van het O. T. geschieden.

En dat dit zoo geschied is, hiervan kan elke bladzijde der exegetische werken van dien tijd getuigen. Wij behoeven hier niet meer als wederleggers van deze beginselen op te treden. Door de buitensporigheden, waarin zij vervallen zijn en waarin zij door hunne uitsluitend subjectieve rigting noodzakelijk vervallen moesten, hebben zij reeds lang zichzelven veroordeeld. Later heeft men er iets anders op uitgevonden, waardoor het wonderlijke uit Israëls geschiedenis verwij-

derd werd. Nadat men namelijk eerst de meeste boeken aan eenen lateren tijd had toegeschreven, was het gemakkelijk, om in al die verhalen volksmythen te zien, die geen meerder geloof verdienden, dan die der Grieken en Romeinen. Hieraan had men toen nog niet gedacht.

Nu blijft er nog een andere vorm ter onzer beschouwing over, welken de toenmalige exegetische rigting heeft aangenomen. De laatste helft der vorige eeuw was de tijd, dat in Duitschland die zoo lang sluimerende zucht voor dichtkunst en letteren met verjongde kracht ontwaakte, wier invloed zich weldra in de wijze van beoefening ook der strengere wetenschappen onmiskenbaar openbaarde. Toen men nu eenmaal aan de letterkundige voortbrengselen van het Israëlitische volk hun godsdienstig belang had ontnomen, stonden zij op gelijke lijn met de schriften der Grieken en Romeinen en waren dezelfde uitlegkundige beginselen daarom ook op hen toepasselijk. Bewonderde en ontleedde men bij Homerus de dichterlijke schoonheid, met niet minder geestdrift werden de redenen van Iob en van zijner vrienden en Jesa'ja's Prophetiën gelezen, en stelde men zich ten doel Israëls heilige dichters van de zijde hunner dichterlijke kunst te beschouwen [1]). Met even groote belangstelling werden de geschiedboeken van dat volk onderzocht. Zij behelsden toch de oudste en belangrijkste oorkonden van het menschelijke geslacht, voorgedragen niet in den levenloozen vorm van kronieken, maar in de eenvoudige eigenaardige en niet te min verhevene taal van den jeug-

1) Ook hierin was men in Engeland reeds voorgegaan. Men denke slechts aan LOWTH.

digen leeftijd des menschdoms. Zoo was niet slechts hun inhoud belangrijk, als de geloofwaardigste bron voor de kennis van de lotgevallen der oudste wereld en van Israël, maar ook in hunnen vorm waren zij het trouwste beeld van het leven der menschheid ten tijde, dat zij werden geschreven. Zoolang als men in de H. S. uitsluitend de woorden van God had meenen te vinden, had deze menschelijke zijde der H. S. slechts weinig en ter loops de aandacht getrokken, en, bij de toen heerschende denkbeelden omtrent inspiratie, zag men in de H. S. het beeld der menschheid niet. Maar toen eenmaal, gelijk Tholück het uitdrukt, het eerwaardige Gothische portaal (de goddelijke oorsprong des Bijbels) gevallen was, waardoor men eens in den wonderbouw der H. S. intrad, toen was het bovenal de menschheid, wier lotgevallen, daden en leven men ook daar opmerkte, beschouwde en verhief. In dezen geest was het, dat Herder en anderen [1]) Israëls geschiedboeken en poëzy tot het doel van hun onderzoek stelden. Warsch van de dogmatische behandeling dezer voortbrengselen van den menschelijken geest, die het goddelijke ten kosten van het menschelijke had verheven en de Propheten van Israël in Christelijke dichters veranderd, zagen zij in de leiding des Heeren met Zijn volk alleen eene algemeene Voorzienigheid, die de lotgevallen van alle volken tot haar doel bestierde, en overeenkomstig dit doel moest dan Israël de kennis van den éénen waren God onder het menschdom bewaren. In de geschiedboeken des O. T. hadden zij den belangrijksten schakel gevonden, waardoor zij de voortgaande opvoeding en geschiedenis der be-

1) In vele opzigten ook HESS.

schaving des menschelijken geslachts tot in de eerste eeuwen der wereld meenden te kunnen vervolgen. De stof, die zulk een onderwerp voor geschied-, letter- en menschkundige beschouwingen opleverde, was veelbelovend, rijk en nog geheel en al ongebruikt; en hier ontbrak het dus aan geene gelegenheid, om vele zaken en gebeurtenissen in een nieuw en treffend licht te plaatsen. Aan de geniale wijze, waarop aldus Israëls geschiedenis werd behandeld, heeft niet slechts de geschiedkundige, maar ook de exegeet des O. T. veel te danken. Voornamelijk was het door haar, dat het natuurlijke verband tusschen Israël en zijne naburen en de invloed dier volken op elkander in een helderder daglicht werden gesteld; maar ook zij kon toch de nadeelige gevolgen van den invloed niet ontgaan, dien de eenzijdige beschouwing der H. S. op haar moest uitoefenen. Ook zij verloochende meer en meer haar empirisch karakter, dat aan de geschiedenis eigen wezen moet, en schikte zich onder de banier eener wijsbegeerte, die onder den uitlokkenden naam van *wijsbegeerte der geschiedenis* zich eene geschiedenis *a priori* zamenstelde. Uit vrees voor of uit minachting van de moeite, die aan een grondig onderzoek der bronnen is verbonden, meende zij hare taak te hebben volbragt, als zij eene geschiedenis der menschheid of der beschaving had ontworpen, waarin de lotgevallen der verschillende volken maar al te dikwijls in een verkeerd licht geplaatst of zelfs ten deele verdraaid werden. In deze algemeene geschiedenis der menschheid moest ook aan Israël zijne plaats worden aangewezen. Dat er eenig karakteristiek onderscheid tusschen Gods bestuur over

dit en dat over de andere volken zou hebben bestaan, werd als onmogelijk verworpen, daar men reeds vooraf den God der Hebreën op zijnen eigenen kosmopolitischen leest had geschoeid. Zoo werden de verhalen omtrent de stamvaders van Israël de voortbrengselen van den trots, aan het nationale gevoel der volken eigen; zoo werd de theocratie eene priesterlist; zoo werd Mose een geslepen staatsman, die gebruik maakte van het volksgeloof zijner natie ter bereiking van zijn doel; zoo werd Samuel een lage egoist, die te vergeefs door voorwending van goddelijke ingevingen de gehate priesterregering tegen de ontwakende zucht des volks naar onafhankelijkheid trachtte te beschermen; zoo werden de afgodische koningen van het tienstammige rijk, b. v. Achab, verheven boven die van Juda, omdat deze de verouderde vormen der volksgodsdienst nog in bescherming namen; zoo werden de Propheten, vooral die in het rijk der tien stammen, volksleiders eener onderliggende partij en hunne voorzeggingen kunstgrepen, uitgedacht door hunne opvolgers van lateren tijd, waardoor zij zich zelven aanzien zochten te verschaffen. En wat de wonderen betreft, deze behoorden tot den vorm, waarin dergelijke oude verhalen tot het nageslacht werden overgebragt.

Dit waren de oordeelvellingen, welke de geschiedkunde dier dagen zich over Israëls geschiedenis veroorloofde. En het waren de godgeleerden zelve, die zulk eene zienswijze openbaarden, aankweekten en toejuichten. Uit vele namen willen wij hier slechts die van Bauer, den schrijver van de *Hebräische Mythologie*, van Ilgen, den schrijver der *Urkunden des Tempelarchivs*, van Hensler en vooral van Paulus uit Hei-

delberg noemen, terwijl de Wette, Gramberg, Vatke, Gesenius en zoo vele anderen hun voetspoor maar al te zeer hebben gedrukt.

Op zulke dwaalsporen der exegese ging men in Duitschland argeloos voort en zelfs vele gematigden onder de godgeleerden verheugden zich aanvankelijk in de ingebeelde vrijheid, waartoe zij geraakt waren. Zij verkeerden in den waan, dat het verband van het O. met het N. T. niet slechts uit onvermogen om het te doorzien, maar in waarheid was opgelost en voorzagen niet, dat de mishandelde schriften van Israël zich spoedig ook op die van het N. T. zwaar zouden wreken. En dat die tijd zich niet lang liet wachten, hiervan mogen de schriften van dienzelfden Heidelbergschen Paulus en van zoovelen zijner volgelingen getuigen! Wij bepalen ons echter tot het O. T.

Nog bleef er op dit gebied veel over, dat aan de waarschijnlijkheid der nieuwe exegetische rigting in den weg stond; meer en meer zag men de zwakheid in der grondregelen, die wij uit de aangehaalde woorden van Less hebben leeren kennen. Zoo baande zich reeds aan het einde der vorige eeuw een nieuw hulpmiddel den weg, waardoor men het zich gemakkelijk maakte, om aan de verhalen des O. T. geloofwaardigheid te ontzeggen. Dit hulpmiddel was de mythische verklaring. Datgeen, waaraan men vroeger door natuurlijke verklaring het ergerlijke der bovennatuurlijkheid had willen ontnemen, meende men nu daarentegen niet langer als geschiedenis te mogen erkennen en het werd geplaatst in de rij der volksverhalen (*Sagen* en *Mythen*, *historische* en *philosophische Mythen*). Zoo werden b. v. de verhalen van de schep-

ping en van den val voor mythische inkleeding van wijsgeerige voorstellingen gehouden, wier ware beteekenis in den loop der tijden duister werd, tot dat zij eindelijk als daadzaken werden aangenomen; zoo hield men de verhalen van den zondvloed, de wonderen voor de aartsvaderen en het geheele volk van Israël door God uitgevoerd met zoo vele andere wonderdadige gebeurtenissen voor opgesierde of zelfs geheel verzonnen volksverhalen, die door een ligtgeloovig nageslacht, dat zich vermaakte, om onder de ware of verdichte grootheid zijner voorvaderen zijne eigene nietigheid te verbergen, zonder onderscheid waren verzameld. Het eerste werk, waarin deze beginselen op het geheele O. T. werden toegepast, was dat van den reeds aangehaalden Bauer. Deze proeve was nog gebrekkig en ruw, maar het stelsel was met den geest des tijds in overeenstemming. Op het veld der classieke wetenschap had men reeds hetzelfde en met eenen glanzenden uitslag beproefd. Zoo vond het in de volgende meest geroemde uitleggers des O. T. talrijke verdedigers, en hiermede was dan de volkomene gelijkstelling van Israël met de andere volken voltooid. Het was hun gelijk gemaakt in zijnen God, in zijne geschiedenis en in zijne schriften, en bij eenen langeren duur en eene voortgaande verspreiding dier gevoelens was het te voorzien, dat de boeken des O. T. weldra voor altijd uit den heiligen Kanon des Duitschen Christendoms [1]) zonden verbannen worden.

1) Gelijk wij in deze verhandeling sedert de hervorming voornamelijk het oog op Duitschland hebben gehad, zoo bepalen wij ons van nu af aan uitsluitend tot dit land. In Engeland is men sedert de laatste helft der vorige eeuw meer en meer tot de strengste orthodoxie teruggekeerd, welke zich ook in de

En zoo zijn wij gekomen tot de schrijvers van onzen eigenen tijd, en het is niet zonder huivering, dat wij het wagen ons oordeel uit te brengen over mannen, die door hunne geleerdheid, vlijt en vindingrijk vernuft er zoo veel toe hebben bijgebragt, dat de exegese des O. T. uit den eindeloozen chaos werd gerukt, waarin zij door de schitterende opper-vlakkigheid hunner voorgangers was gestort. Te meer schromen wij hier te oordeelen, omdat de verschillende rigtingen, die in de hoofdpersonen der tegenwoordige theologische wetenschap hare hoofdleiders hebben, hare banen nog niet ten einde hebben gebragt, waarom het gewaagd zijn zou, met zekerheid te willen bepalen, waarheen zij voeren zullen. Wij zullen ons derhalve zoo veel mogelijk bepalen tot eene opgave van hetgeen de exegese des O. T. voor onzen tijd zijn wil, maar zullen het hierbij toch niet geheel kunnen vermijden om onze denkbeelden over zoo vele belangrijke verschijningen op het grondgebied dier exegese mede te deelen, waarbij wij alleen dit beoogen, om, waar wij dit vermogen, de eenzijdige en dikwijls gevaarlijke zijde te doen kennen, welke zich in vele schriften van onze dagen openbaart.

Datgene, waarnaar de uitlegkunde aller rigtingen

exegetische schriften van dit land kenmerkt, waarvan men zeggen kan, dat zij veelal tot het standpunt der hervormers zijn teruggekeerd. Van hier waarschijnlijk is het, dat die schriften in Duitschland en evenmin in Nederland gelezen worden, ofschoon b. v. een werk, als dat van HENDERSON, *the Book of the Prophet Isaiah*, Londen 1840, meer dan talrijke Duitsche Commentarii onder de theologanten verdiende bekend en gebruikt te worden. In Frankrijk heeft zich het nieuwe leven onder de hervormden, dat aldaar is ontstaan, nog door geene zuiver wetenschappelijke exegetische werken over het O. T. gekenmerkt. Over ons vaderland zullen wij niet spreken, onder andere redenen ook hierom, dewijl er zich in de exegese tot dus ver geene nieuwe en onafhankelijke rigting heeft geopenbaard.

in deze eeuw voornamelijk heeft gestreefd, is grondig en wetenschappelijk te bewijzen en voor te dragen, wat er in de voorgaande tijden veelal ruw en onbewezen was ter nedergeschreven. Overigens bleef men aanvankelijk bij dezelfde en meer en meer zich uitbreidende denkbeelden omtrent Openbaring en Schrift, gelijk ook de dogmatiek geene wezentlijke verandering in haar beginsel onderging. Evenwel was het reeds opmerkelijk en verblijdend, dat bij zulk een grondiger onderzoek de innerlijke waarde des O. T. meer aan het licht kwam en op prijs werd gesteld, hoezeer dan ook de kritiek voortging met de bestrijding der waarheid van de overleveringen omtrent den oorsprong der afzonderlijke boeken, en dat ten minste het *historische* verband van het O. en het N. T. tot een belangrijk punt van onderzoek werd gemaakt. Van hier dan ook, dat de godsdienstige begrippen en instellingen van Israël, in verband tot het Christendom gebragt, in vele opzigten meer werden gewaardeerd 1). Het verminderen van den invloed eener wijsbegeerte, die de kracht en de noodzakelijkheid van het gevoel in zaken van godsdienst geheel en al op den achtergrond plaatste, was daarenboven gunstig voor het Christendom, dat niet slechts het *kennen*, maar ook vooral het *gelooven* predikt. Zoo deed zich de behoefte, die de mensch aan eene *geopenbaarde* godsdienst heeft, weder meer en meer gevoelen, waartoe de verschijning van eenen man als Schleiermacher regt tijdig en krachtig medewerkte. Het ligt buiten ons bestek, en het zou ook hoogst

1) Dit lag ook in den aard der rigting, welke aan het Christendom zijnen stelligen goddelijken oorsprong ontnam. Zóó beschouwd, kon het den grond lag van het Jodendom wel het allerminst ontberen.

vermetel zijn, indien wij als beoordeelaars van zulk eenen man wilden optreden, waarom wij er ons bij bepalen met op hem te wijzen als op dengene, die door zijne diepe inzigten in het wezen der Openbaring en omtrent de verhouding van God en den mensch aan de theologische wetenschap en ook ten deele aan het godsdienstige leven eene nieuwe rigting en een nieuw leven gaf [1]). Met dit al hechtte hij aan het O. T. voor het Christendom eene geringe waarde, daar hij den band niet opmerkte, die er tusschen Christus, der Joden lang beloofden Messias, en Israël het volk der belofte, bestond. Bij de verhoogde waarde, die door hem het N. T. in veler oogen bekwam, moest evenwel ook het O. T. bij deze laatsten zijne ware plaats weder meer en meer innemen, hoezeer dan ook de zwarigheden des verstands nog niet konden worden weggenomen. Er was toen namelijk voor de dogmatiek en de exegese des N. T. zoo veel te doen, hier waren er zoo vele dwalingen te wederleggen, zoo vele misslagen te herstellen, dat er voor de godgeleerden, die hunne krachten daar wenschten aan te wenden, waar zij het meest noodig waren, — en juist deze alleen waren het, van wie wezentlijke hulp te verwachten was — slechts weinig tijd overschoot, om ook aan de verwaarloosde Schriften des O. T. de gevor-

1) BAUMGARTEN, in de Voorrede op zijnen, « *theologischen Commentar zum A. T.* p. 68, schroomt niet hem als het ware den hervormer der theologie onzer eeuw te noemen. Zijn oordeel, als van iemand, die in de Schriften des O. zoowel als des N. T. in den onbepaaldsten zin Gods woord erkent, is zeker hoogst belangrijk, en er blijkt hieruit, wat zelfs zij, die in hun systeem zeer ver van SCHLEIERMACHER afwijken, in Duitschland zich aan hem verpligt achten. — Deze korte, maar inhoudrijke voorrede van BAUMGARTEN, waarvan wij in deze verhandeling veelvuldig gebruik gemaakt hebben, bevelen wij ter lezing aan.

derde vlijt te besteden. En waarschijnlijk moet ook deze voortdurende verwaarloozing eindelijk ten goede dier Schrift uitloopen; want de christelijke godgeleerdheid had toen die vastheid van beginselen nog niet bereikt, waardoor alleen zij eenen onpartijdigen en onbelemmerden blik op het O. T. werpen kan, en misschien is zelfs nu hiertoe de tijd nog niet daar. Ware dus de behandeling der schriften van Israël voornamelijk in handen gekomen van mannen, wier eerbied voor het Evangelie hen tot de erkenning der goddelijkheid van het O. T. drong, men zou dan onvoorwaardelijk tot de uitlegkundige beginselen der hervormers zijn teruggekeerd, gelijk dit uit het voorbeeld van Hengstenberg blijkt, en het nut der verwerping van den geest dier Schriften, in de erkenning der waarde van hare letter gelegen, ware misschien voor langen tijd weder verloren gegaan.

Maar dit is niet gebeurd. Verreweg de meeste uitlegkundigen zijn voortgegaan op den weg der zuiver menschelijke beschouwing des O. T. en op deze wijze is aan Israël zijne natuurlijke plaats in de rij der volken verzekerd; de lyrische voortbrengselen zijn uit den bijzonderen aard des volks en zoo veel mogelijk ook uit het karakter der dichters zelven verklaard, terwijl men in de Prophetien de redenen van mannen erkende, die, bezield van liefde tot hun vaderland en van ijver voor de godsdienst hunner vaderen, vast stonden in de overtuiging, dat hun volk alleen in de bewaring van des Heeren dienst, maar hierin ook zeker, heil en voorspoed vinden kon. De verdiensten van hen, die, hoe eenzijdig ook in hunne beschouwing van Israël, daartoe hebben medegewerkt,

zullen erkend worden, zoolang er prijs op grondige exegese wordt gesteld.

Zoo is het aan de Wette gelukt, om de onduidelijke begrippen van zijnen tijd omtrent den aard van Israëls geschiedenis en schriften in klare woorden uit te drukken en wetenschappelijk te betogen. Nieuwe treffende denkbeelden over deze onderwerpen worden zeer weinig bij hem gevonden; te vergeefs tracht hij eenen zekeren godsdienstigen kunstzin, die, hoe ook veredeld, altijd menschelijk en wereldsch blijft, den Geest van God, door hem in de Schrift miskend, te doen vervangen, en dikwijls is het juist deze vermeende kunstzin der Hebreën, die voor hem de belangrijkste gebeurtenissen uit de lotgevallen van het uitverkoren volk onverstaanbaar maakt en ze hem voor niet meer dan uitvindingen van het menschelijk genie doet houden. Nagenoeg op hetzelfde standpunt is ook Gesenius gebleven. Ook bij hem vinden wij niet meer dan ontwikkeling van en een voortwerken in de eenmaal aangenomen rigting, maar zeer groot zijn zijne verdiensten omtrent de exegese van enkele plaatsen en woorden, die hij door zijne groote en heldere taalgeleerdheid met eene meesterhand vaststelde en bewees. Hier was hij in zijne kracht, want grammatica en lexicographie waren het, waarin hij de meesten zijner voorgangers achter zich liet en langen tijd al zijne tijdgenooten overtrof. Zoo was het niet te verwonderen, dat hij, zonder eene nieuwe uitlegkundige school te stichten, evenwel talrijke navolgers onder de grondigste exegeten heeft gehad en nog heeft, waartoe Maurer, Knobel, Lengerke, Studer, Tuch, Rödiger, en anderen kunnen gebragt worden.

Iets anders scheen men van Ewald te mogen verwachten. Niet slechts dat zijne grammatische onderzoekingen 1) ons het wezen der Hebreeuwsche taal veel helderder hebben doen erkennen, bovenal gevoelde hij levendig, hoe groot van geest en verheven en zuiver van beginselen de schrijvers van Israëls Heilige Boeken en boven alle anderen de Propheten hebben moeten zijn. Dit levendige gevoel deed hem de noodzakelijkheid inzien, om vóór alle dingen de mogelijkheid te onderzoeken, hoe menschen van gelijke beweging als alle anderen zich boven hunne tijdgenooten tot zulk eene verstandelijke en zedelijke hoogte, als wij bij de Propheten waarnemen, konden verheffen. Nu zou men denken, dat een man als Ewald, in de hoogste wijsbegeerte ingewijd, een fijn waarnemer der menschelijke natuur, bij het lezen der H. S. de onmogelijkheid hiervan zou erkennen en in aanbidding belijden, dat geene menschelijke wijsheid en kracht, maar slechts God zelf Zijne gezanten zoo kon doen handelen en spreken. Maar neen, tot zulk eene bekentenis, die de erkenning van 's menschen afhankelijkheid en eindigheid in zich zou bevatten, is Ewald niet gekomen. Ook hij heeft zich door den zich zelf vergodenden tijdgeest laten wegslepen 2).

1) Met eene grondige empirische kennis der taal vereenigt hij eenen diepen wijsgeerigen blik, waardoor hij in staat is de onderscheidene wijzigingen, die de taal onderging, niet slechts op te geven, maar er ook reden van te geven. In dit opzigt staat hij zeker *boven* den uitsluitend empirischen GESENIUS. Jammer is het, dat de naijver twee mannen van zoo vele verdiensten met zulk eenen diepen haat tegen elkander heeft vervuld, welke ook na GESENIUS dood niet is uitgebluscht, maar in EWALD en de leerlingen des anderen, voornamelijk in KNOBEL, blijft voortbestaan.

2) Wij willen hier niet treden in een onderzoek naar den invloed, dien de nieuwere pantheistische wijsbegeerte op EWALD en zoo velen zijner tijdgenooten onder de godgeleerden heeft. De gevolgen, die zulk eene wijsbegeerte

Liever waagt hij er zich aan, om uit den geest des menschen al die begaafdheden af te leiden, die wij in de Propheten bewonderen. Er sluimeren volgens hem in den mensch krachten, die alleen op eene krachtige uiting van zijnen wil wachten, om te ontwaken, en daar die krachten door de Godheid in den mensch zijn gelegd en een deel van Gods Geest uitmaken, is het zich verdiepen in het denkbeeld van God, d. i. het geestelijk aanschouwen der reinste denkbeelden van al wat goed is, het eenige middel, om tot de aanschouwing der waarheid te komen en alzoo de aangeborene voortreffelijkheid onzer natuur te ontwikkelen. Het is derhalve het levendige bewustzijn der werkelijkheid dezer denkeelden, waardoor de mensch tot zulk eene prophetische hoogheid kan geraken, en alleen het onwrikbaar vaststaan van deze werkelijkheid in de beschaafde maatschappijen onzer tijden is de oorzaak, dat er ook nu geene Propheten meer opstaan. Wanneer nu Joël, Jesa'ja en zoovele anderen in geestverrukking van den messiaanschen tijd spreken, dan bedoelen zij hiermede eenen tijd, waarin alle menschen tot dien trap van volmaaktheid zullen zijn geraakt.

Bij deze wijze van beschouwing behoort dus het voorspellen niet tot den werkkring der Propheten, en ook bij Ewald, al is hij er zich dan ook onbewust van, schemert de zucht door, om de voorspellingen van hare kracht te berooven, of tot voorspellingen na de uitkomst te maken. Zelfs worden er taalkundige, historische of andersoortige moeijelijkheden gezocht,

hebben moet, hebben zich reeds zoo duidelijk in STRAUSS, FEUERBACH en BRUNO BAUER geopenbaard, dat men hopen kan, dat zij, die nog eenige achting voor de Christelijke Openbaring gevoelen, zich meer en meer aan haren invloed zullen onttrekken.

welke het onmogelijk maken moeten, dat deze of gene prophetische rede, waarin zulke voorspellingen voorkomen, door den Propheet, wiens naam zij draagt, kan gesproken of geschreven zijn. Ik wil hiermede niet zeggen, dat er zulke moeijelijkheden volstrekt niet bestaan, maar zeker is het toch, dat men er in den laatsten tijd met ijver naar heeft *gezocht*, waarom men wel geregtigd is, om, bij het beoordeelen van haar gewigt, ook op haren oorsprong te letten.

Ik heb mij bij Ewalds opvatting van het O. T. langer opgehouden, dewijl hij het is, die de historisch-menschelijke uitlegging in haar helderste en tevens in haar schoonste licht heeft geplaatst. Eene nieuwe rigting heeft ook hij aan de uitlegkunde niet gegeven; alleen zijne methode is nieuw en geniaal, maar juist hierom voor navolging moeijelijk vatbaar. Het naaste heeft zich nog E. Meijer aan hem gehouden, van wien wij eene bewerking van Joëls Prophetie bezitten. In de beschouwing van Israëls geschiedenis en oudheden sluit zich Bertheau in eenige opzigten aan hem aan, terwijl bovenal Hitzig, die zich het gebied van Israëls poëtische en prophetische letterkunde ter bearbeiding heeft uitgekozen, het vrije gebruik, door Ewald van de tekstkritiek gemaakt, met bijzondere voorliefde heeft nagevolgd, waarbij hij nogthans den aesthetischen takt van zijnen leermeester mist. Den regel van Ewald en anderen, dat eene lezing slecht is en dus veranderd moet worden, als de uitlegkundige haar zinloos of met het verband onovereenkomstig bevindt, dien voorzeker ieder zal willen erkennen en toepassen, daar waar de kritiek op objectieve gronden steunt en het bewijst, dat er geen

andere weg dan tekstverandering overblijft, heeft hij toegepast op eene wijze, zoo als men die tegenwoordig zelfs bij de philologen misschien te vergeefs zou zoeken. De traditionele lezing van den tekst, voornamelijk de plaatsing der vocalen, houdt hij alleen daarvoor gewigtig, dat de kritiek zich door middel van de door haar bewaarde consonanten eenen tekst kan vormen, terwijl zij bij hem, hoewel zij het natuurlijkste hulpmiddel der exegese is, weinig of geene waarde heeft. Zoo heeft hij de baan ruim gemaakt, om onverhinderd aan zijn kritisch vernuft in het maken van conjecturale lezingen den vollen teugel te vieren, terwijl hij met geen mindere despotische willekeur over de boeken zelve des O. T. den scepter der zoogenaamde hoogere kritiek zwaait en er behagen in schijnt te scheppen, om deze de plaats, die de overlevering hun gaf, te doen verlaten en hen naar andere tijden en plaatsen te verwijzen Hierdoor moge hij den naam van scherpzinnig verkrijgen, maar de uitlegging des Bijbels wordt er weinig door bevorderd 1).

1) Hetzij verre van mij, dat ik de groote geleerdheid van Hitzig zou miskennen, maar evenmin kan ik prijzen, wat mij laakbaar voorkomt, omdat het den grond wegbreekt, waarop alleen eene grondige en onpartijdige exegese kan rusten. En wat was het anders, als hij, nog voor weinig tijds, bij gelegenheid dat hij in Zellers Jahrbücher door gissing op gissing te stapelen, een koninkrijk Massza in Arabië schiep, het bejammerde, dat er geene uitgaven des O. T. bestonden, waarin niet alleen de masorethische punten waren weggelaten, maar ook de woorden niet van elkander waren afgescheiden, waardoor de uitlegkundige van het schadelijke vooroordeel zou worden bevrijd, dat het zien van zulk eenen vastgestelden tekst hem moet opdringen? Maar zulk eene verregaande minachting eener taalkundige overlevering, als de masorethische is, behoeft geene ernstige wederlegging. Want het is in der daad bespottelijk, dat iemand, die zelf moet toegeven, dat de tekst, zoo als die voor ons ligt, de eenige zekere bron is, waaruit men het oude Hebreeuwsch kan leeren kennen, dien tekst verwerpt, om er eenen anderen voor in de plaats te stellen, die geene andere gronden hebben kan,

En wat is nu in den laatsten tijd merkwaardigs verrigt, om aan het O. T. ook zijne goddelijkheid te handhaven? Die godgeleerden, welke tot het onbepaalde geloof in de Openbaring van Christus, zoo als die door de schrijvers des N. T. is overgeleverd, zijn teruggekeerd, moesten reeds hierom Gods woord ook in het O. T. vinden. Zoo b. v. Tholück en anderen. Maar, wij zeiden het reeds, deze hadden zoo veel met hun onderzoek des N. T. te doen, dat zij aan het O. niet dan ter loops konden denken. Er stonden hier twee wegen open, de een terugkeering tot de oude uitlegging, door Calvyn en de voornaamste Calvinisten toegepast, zoo als wij die vroeger hebben leeren kennen, de andere dat men trachtte de nieuwere geschied- en menschkundige onderzoekingen van het O. T. in overeenstemming te brengen met hetgeen Christus en Zijne Apostelen ons hieromtrent leeren.

dan zijn subjectief gevoelen. Daarenboven, nog daargelaten de toestand van den tegenwoordigen tekst, wat nut brengt die vernuftige conjecturaalkritiek aan? Wie vraagt er tegenwoordig nog, wat Houbigant op zoo talrijke plaatsen heeft gegist? En zal het met de conjecturen van Hitzig en anderen van onzen tijd beter gaan? Wij voor ons houden den tekst van het O. T. in geenen deele voor volmaakt. Er kunnen en er zijn daarin in der daad verkeerde lezingen ingeslopen, maar de voornaamste middelen, waarmede in zulke gevallen verbetering kan worden aangebragt, zijn in de oude vertalingen en andere getuigenissen der oudheid, niet in een willekeurig en dikwijls ligtzinnig veranderen te zoeken. Vooral wordt de uitlegger tot voorzigtigheid in dit opzigt aangemaand, wanneer hij de schroomvallige naauwgezetheid en tevens grondige taalkennis opmerkt, welke in de gansche punctatie der Masorethen doorstraalt. Dit alles moge het werk van de 7. of 8. eeuw na Christus zijn, — en om deze reden kan haar in der daad geen *onbepaald* vertrouwen worden geschonken — maar wij, die door haar alleen in staat zijn, om Israëls schriften te verstaan, zouden vermetel handelen, indien wij meenden dit hulpmiddel, hetwelk de naauwgezette opteekening eener onafgebrokene overlevering ons aan de hand geeft, te kunnen ontberen of straffeloos te kunnen minachten. En toch, hoe dikwijls is dit geschied en geschiedt het nog voortdurend, niet slechts in Duitschland, maar ook elders.

Het eerste deed Hengstenberg. Door zijne groote geleerdheid en ijver ondersteund heeft hij verdedigd en gehandhaafd, hetgeen men vóór hem meende, dat niet te handhaven was. Hij aarzelde niet zich met zijne tegenstanders op hetzelfde terrein van taalkundig onderzoek en geschiedenis te plaatsen en heeft zoo doende voor den onpartijdige bewezen, dat die zoo hoog aangeslagen bewijzen voor onechtheid en ongeloofwaardigheid van vele boeken en verhalen maar al te dikwijls meer schijn dan wezen zijn. Te bejammeren is het, dat zijne rigting doorgaans meer polemisch dan zelfstandig is, hetgeen wel is waar in hem, die zich tegen zoovele aanrandingen aanhoudend te verdedigen had, ligtelijk te vergeven is, maar waardoor desniettemin aan de zaak, die hij voorstond, niet altijd die voordeelen zijn aangebragt, welke men anders misschien had mogen verwachten. Daarenboven is zijne exegese veelal uitsluitend theologisch, op het Christelijke beginsel in Israëls Schriften gerigt, waardoor wel niet zoozeer hare philologische, maar zeer zeker hare historische zijde minder of in het geheel niet wordt onder het oog gehouden. En gelijk de exegetische methode van Calvyn bij sommigen zijner volgelingen reeds vroeg eene rationalistische kleur heeft aangenomen, hetzelfde zien wij in Hengstenberg zelven, die in zijne latere werken over Israëls togt door de woestijn en over Bil'am meeningen openbaart, die aan de natuurlijke uitlegging van voor vijftig jaren herinneren. — Het gebrekkige, dat wij alzoo in hem hebben moeten opmerken, heeft evenwel niet belet, dat hij een onberekenbaar nut aan de exegese heeft aangebragt, en dat hij het geweest is, die aan het

O. T. aanvankelijk zijne waarde voor het Christendom heeft teruggegeven, waarin hij al spoedig door vele anderen werd gevolgd, onder welke Hävernick de voornaamste is, door wien vooral in zijne *Einleitung* aan deze rigting meer eenheid, vastheid en zelfstandigheid is gegeven.

Zonder nu zelf over eenen man, als Hengstenberg en over zijne methode den staf te willen breken, wil ik liever tot hen overgaan, die gemeend hebben zich ook in de beschouwing en exegese van Israëls leven en werken niet van hunnen tijd te mogen afscheuren, maar het voor hunne roeping houden, het ware van het valsche, dat beiden zoo menigvuldig op dit gebied in lateren tijd is voortgebragt, te scheiden en ten nutte hunner op de H. S. gegronde beschouwingen van Israël aan te wenden. Dit was zeker geene gemakkelijke taak, tot wier volbrenging buitengewone vastheid van beginselen en juistheid des bliks noodwendig waren. Zoo was het niet te verwonderen, dat men op dezen weg niet dan langzaam kon voortgaan. Umbreit was een der eersten, bij wien zich dat streven openbaarde. Vervuld van levendige bewondering en eerbied voor de Heilige Schrijvers en Propheten des O. T., zag hij in deze de gezanten des Heeren, de troosters en vertegenwoordigers huns volks, de herauten, als het ware, van den verwachten grooten Davidszoon, waarbij hij nogthans, gelijk sommigen meenen, te veel in het algemeene blijft, zonder zich genoegzaam met de opvatting en het begrip van al de bijzonderheden in te laten. Evenzoo is ook het hoogst belangrijke werk van Bähr: *Symbolik des mosaïschen Cultus*, de vrucht van dit streven naar

de erkenning van den dieperen zin in Israëls geschiedenis. Hij is de eerste, die het duistere gevoel, dat velen vóór hem reeds hadden omtrent de beteekenis der vormen, kleuren en getallen in Israëls godsdienstige plegtigheden, tot helderheid gebragt heeft. De glibberige bodem van zulk een onderzoek moge hem meermalen in dwalingen hebben doen vervallen, zijn werk blijft nogthans de grondslag, waarop een volgend onderzoek in deze zaak moet gebouwd worden. Zoo heeft reeds zijn gevoelen aangaande de beteekenis der offers, hetwelk in strijd is met hetgeen het N. T. en voornamelijk Paulus ons dienaangaande leert, de belangrijke wederlegging uitgelokt, die Kurtz, onder den titel van *das mosaïsche Opfer*, hiervan geschreven heeft. Maar ook van eene andere zijde, door hen, wier dogmatische begrippen gelijk aan die van Hengstenberg zijn, wordt deze weg van bemiddeling bewandeld, en wel op eene wijze, die hoop geeft, dat er blijvende winsten voor de wetenschap en niet minder voor het geloof door zullen verkregen worden. Hofmann ging hierin voor door zijn werk *Weissagung und Erfüllung*, waarin hij het heeft ondernomen, om het bekende denkbeeld *Israël in zijne vaderen, zijne lotgevallen, zijne Koningen, Priesters en Propheten niet slechts de voorbereider maar ook het afbeedsel van Christus* naauwkeurig en doorloopend te ontwikkelen, terwijl hij in het tweede deel de vervulling dier onafgebroken reeks van Prophetiën in de Openbaring van Christus, zoo als die in het N. T. is opgeteekend, aanwijst, en bewijzen wil, dat zijne inzigten in den uitlegging van het O. T. met die der schrijvers van het

N. T. overeenkomen. Het onderwerp van dit tweede deel is van het hoogste gewigt, want is inderdaad het gebruik van het O. T. door de schrijvers van het N. zoodanig als dit door Hofmann wordt opgegeven, dan is er eindelijk een onwrikbare grond voor de opvatting van het O. T. gelegd, waarop veilig kan worden voortgebouwd, dan is de plaats, die Israël in de geschiedenis der Openbaring, het O. T. in het Christendom bekleedt, voor altijd verzekerd. Het ware daarom zeer te wenschen, dat mannen, wier roeping het is en die er de bekwaamheid toe hebben, om het N. T. te verklaren, onpartijdig de uitleggingen van Hofmann aan de zekere regelen der Hermeneutica toetsten.

Het was vooruit te zien, dat deze denkbeelden door velen zouden worden toegejuicht en aangenomen 1), en dat het hem aan navolgers niet zou ontbreken. Maar belangrijk was het, dat, weinig tijds na het verschijnen van Hofmanns werk, Baumgarten eenen Commentar zum Pentateuch in het licht gaf, welken hij ook op de volgende boeken des O. T. beloofd heeft te zullen voortzetten, waarin hij nagenoeg dezelfde beginselen als Hofmann toont te huldigen, terwijl hij verzekert onafhankelijk van dezen tot die inzigten gekomen te zijn.

Ook in de Roomsche kerk in Duitschland heeft men in den laatsten tijd getracht het O. T. tegen de aanvallen der nieuwere wetenschap te verdedigen.

1) In *Tholucks Anzeigen* werd Hofmanns werk door EBRARD ten hoogste geprezen. Gelijk te verwachten was, oordeelde HENGSTENBERG over zijn werk en dat van BAUMGARTEN ongunstig, maar HÄVERNICK prees des niet te min, hoezeer hij verscheidene aanmerkingen had, in de *Berliner Jahrbücher* het werk van BAUMGARTEN zeer aan.

Hier was het niet anders mogelijk, dan dat het kerkelijke geloof aan de overlevering de schrijvers dier Kerk vele dingen deed verdedigen, welke ieder, die dat geloof niet heeft, ook niet aannemen kan, b. v. de gedeeltelijke kanoniciteit der Apokryphe boeken; maar des niet te min hebben reeds vroeger Jahn en onlangs Herbst en Welte en eindelijk dezer dagen Scholz, allen zonderlinger wijze voornamelijk door het schrijven van Inleidingen, aan de beoefening des O. T. wezentlijke diensten bewezen.

En zoo zijn wij voor dit maal aan het einde onzer beschouwingen gekomen! Wij hebben gezien, hoe met elke nieuwe ontwikkeling, die aan de wijsgeerige en dogmatische begrippen in de Christelijke kerk gegeven werd, eene meerdere of mindere verandering in de uitlegkundige beginselen, en wel voornamelijk ten opzigte van het O. T., gepaard ging. Wij hebben gezien, dat in die Kerk door alle tijden heen de kiem eener op den Bijbel gegronde exegese ook van dat O. T. gelegen heeft, hoe zeer dan ook de vrucht dier kiem dikwijls later moge zijn ontaard. Wij hebben gezien, hoe men zich meermalen beijverd heeft, om van wege het misbruik, dat er van eene goede zaak gemaakt was, deze zaak zelve te veroordeelen en als hersenschimmig, mystiek en als wat niet al te verwerpen. Maar ook hebben wij gezien, hoe er telkens, bij de instorting van die dogmatische stelsels en de daaruit gevolgde omkeering der hermeneutische beginselen, nieuwe zijden der Openbaring werden ontdekt en de omvang en zin des Bijbels zich alzoo meer en meer uitstrekten. Door de ondervinding geleerd, dat de Christelijke kerk wel aanhoudend tot

de ware opvatting van Gods woord is genaderd, maar dit doel nooit volkomen heeft bereikt, meenen wij hieruit te mogen besluiten, dat deze onophoudelijke vooruitgang, zonder ooit tot de volle waarheid te komen, zelfs te midden van schijnbare verwarring ook voortaan, juist omdat de Bijbel, als Gods woord, evenmin als God zelf, door den mensch nooit volkomen kan worden begrepen, zal blijven plaats vinden, waardoor wij gewaarschuwd worden, om van de ééne zijde de begrippen van vroegere tijden nooit als geheel ongegrond en valsch te verwerpen, omdat zij met de heerschende denkbeelden van onzen eigenen leeftijd niet overeenkomstig zijn, maar ons van de andere zijde evenzeer te wachten, om de rigting van onzen tijd als verkeerd te verwerpen, omdat men dikwijls in hare toepassing te vergaat.

OVERZIGTEN.

DIE CHRISTLICHE LEHRE VON DER SÜNDE.

DARGESTELLT

VON J. MÜLLER.

AANGEKONDIGD DOOR

J. J. VAN OOSTERZEE.

Zoo er eene vraag is, die eeuwen achtereen het nadenken der beroemdste wijsgeeren beurtelings heeft opgewekt en verstompt, het was deze: van waar is het zedelijk kwaad? Het zedelijk kwaad, wanorde in het gebied van een' God van orde en regt, wanklank in de harmonie der schepping; onpeilbare jammerbron tegenover zoo vele bronnen van geluk, ons door hooger liefde ontsloten, aan wat oorsprong heeft het zijn rampzalig aanwezen te danken? Is het uit God, hoe kan God dan heilig zijn? En is het uit Hem niet, hoe kon het dan ontstaan, voortduren, heerschen sints den morgenstond der wereld? Geen denker, of hij stond peinzende stil voor het raadsel, en toch geen was er, die zich althans aan de poging onttrekken kon, om ter oplossing zijne kracht te beproeven. In de verschillende scholen der Grieksche wijsbegeerte vinden wij daartoe de stoutste beginselen verdedigd. De uiteenloopende Gnostische stelsels der tweede eeuw zien wij om deze ééne vraag, als hun onveranderlijk middelpunt, zich bewegen. En ook de speculatieve wijsbegeerte onzer dagen, hoever zich ook haar Idealisme van de uitspraken der ervaring verwij-

derde, kon dezen donkeren achtergrond van ieder menschelijk zelfbewustzijn niet voorbijzien, en moest het onderzoek naar *het booze* in den gang harer denkbeelden opnemen, al ware het ook slechts, om de realiteit der zonde, als *schuld* van de menschheid te loochenen. — De vraag, die den wijsgeer belang inboezemt, heeft voor den Christelijken Godgeleerde nog hoogere waarde. Het gansche Evangelie rust op de groote tegenstelling van zonde en verlossing: maar wie zal de laatste kennen, waarderen en aannemen, die de eerste slechts gadesloeg met onverschilligen of oppervlakkigen blik? Bovendien hangt de keuze en vaststelling van ieders standpunt in de Godgeleerde wetenschap grootendeels af van de wijze, waarop hij de leer van het kwade beschouwt. Is ons de zonde slechts onvolmaaktheid der natuur, die uit hare oorspronkelijke inrigting noodzakelijk voortvloeit, en van God verordend werd, om haar tot hoogere volmaking op te voeren, dan is het ook onwaarheid, wat ons van een diep bederf onzes harten geleerd wordt. Dan kan eigene kracht ons oprigten uit de diepte der ellende. Dan hebben wij geen Verlosser noodig, die ons als afvallige kinderen met den Vader verzoent, maar hebben genoeg aan een' Leeraar en Voorbeeld, die ons, onvolmaakten, verbetert en voorgaat. Dan is de werking van Zijnen Geest niet onmisbaar, om een nieuw levensbeginsel in ons hart te planten, maar ten hoogste, om op te wekken, wat er reeds goeds en voortreffelijks in ons sluimert, ja, het geloof aan de absolute noodzakelijkheid eener buitengewone Goddelijke Openbaring heeft dan zijnen hechtsten grondslag verloren. Is integendeel door de zonde onze natuur

niet slechts bezoedeld, maar ook zoo onderdrukt, dat zij Gods beeld geheel heeft verloren, en ten volle onbekwaam werd ten goede, dan is inderdaad alle vatbaarheid van den mensch tot vrijwillige aanneming der aangebodene genadegifte verdwenen. Dan is er geene andere werking des Goddelijken Geestes, dan eene onwederstaanbare werking mogelijk, en met deze laatste leer is wederom die eener geheel willekeurige en absolute Praedestinatie van sommigen ten eeuwigen leven als waarheid erkend. Men neme de proef der ontwikkeling van hetgeen wij hier slechts aanstippen, en men zal bevinden, dat bijna alle de verschillende ideën, tot de Theologie, Christologie en Soteriologie behoorende, in onzen geest anders gewijzigd en ontwikkeld zullen worden, naar gelang van het antwoord, dat op die hoofdvraag der Anthropologie wordt gegeven: wat en van waar is de zonde?

Doch is alzoo de vraag van het uiterste belang, zij is niet minder moeijelijk en ingewikkeld van aard. De zonde is niet een regelmatig verschijnsel, maar juist met alle wetten van orde en regel in strijd, *abnormaal* in haren aard, en dus niet gemakkelijk in haar wezen te herkennen. Zij behoort in de eerste plaats tot het innerlijk leven, en hoezeer de ervaring haar bestaan boven allen twijfel verheft, wie weet niet, wat arbeid het kost, in de geheime werkplaatsen des gemoeds af te dalen, en een verschijnsel op het vrije gebied des geestelijken levens naar vaste wetten te beoordeelen? Niet ligter wordt die taak, omdat de beoordeelaar zelf met het kwaad is besmet, welks aard hij analytisch wil doorgronden, terwijl bovendien, al ware ook door de heerschappij der zonde

zijn blik niet beperkt of verduisterd, zijn oordeel moeijelijk geheel onpartijdig blijft in eene zaak, die in zoo naauw verband met zijne zedelijke waarde of onwaardigheid staat. En voor wie enkel door het onpartijdig raadplegen der gewijde oorkonden den Gordiaanschen knoop meent te kunnen doorsnijden, wordt bij dieper nadenken, het antwoord wederom belemmerd, omdat het verhaal Bijbelsch van den aanvang, de ontwikkeling en de gevolgen des kwaads in de wereld, van geheimzinnigen oorsprong, van ingewikkelden aard, van betwistbare verklaring is te achten.

Ten ware men echter beweren mogt, dat op wetenschappelijk grondgebied de moeijelijkheid eener zaak genoegzame reden gaf, om hare behandeling ongeraden of overbodig te achten, zal men iedere nieuwe poging, die aangewend wordt om in een Chaos van verwarde voorstellingen orde te brengen, met hooge belangstelling gadeslaan. Ons althans trok het werk van den beroemden hoogleeraar JULIUS MÜLLER, dat wij aankondigen, ten krachtigsten aan. Reeds vroeger, bij de gedeeltelijke verschijning der eerste uitgave 1), gevoelden wij de hooge belangrijkheid van zijn onderzoek. En thans, nu de langbegeerde omwerking en voltooijing eindelijk het licht ziet, heeft de lezing en bepeinzing dezes werks ons zoo zeer van deszelfs waardij overtuigd, dat wij zouden meenen, eenen wezenlijken pligt jegens de lezers van dit Tijdschrift

1) Van de eerste uitgave zag alleen het eerste deel te *Breslau* 1839 het licht. De tweede, waarbij eerst het geheele werk voltooid en omgearbeid werd, ligt thans voor ons in *twee* lijvige octavo deelen, *Breslau*, 1844. De schrijver was reeds gunstig bij het Godgeleerd publiek bekend, o. a. door zijne beoordeeling van STRAUSS, *Leben Jesu*, en van FEUERBACH, *das Wesen des Christenth.* in de *Stud. u. Krit.* van 1836 en 1842.

te verzuimen, zoo wij hen niet nader bekend trachtten te maken met dit uitmuntend geschrift.

Het boek is *en* uit hoofde van het onderwerp *en* door de grondigheid der bewerking; soms zoo ingewikkeld en diepzinnig, dat het vaak moeite kost, den schrijver spoedig en volledig te vatten. Zoo men echter eenigzins vertrouwd is met de speculatief-theologische terminologie onzer dagen in het naburige Duitschland, zal het niet al te zwaar vallen. En de inspanning, die de lezing mogt kosten, wordt dubbel vergoed door het gewin aan ideeën en resultaten, dat zij aanbrengt. Tot die lezing alle, vooral onze jeugdige medebeoefenaars der wetenschap op te wekken, en geenzins haar door een oppervlakkig verslag noodeloos te maken, is het doel, waartoe wij dit overzigt hebben nedergesteld. Men beschouwe het met een oog van belangstelling en toegevenheid. Wij zullen tevreden zijn, zoo zij die het werk lazen ons getuigenis geven kunnen, dat wij den diepzinnigen MÜLLER over het geheel wel hebben verstaan en begrepen, en zoo anderen, die het door onze pen eerst leeren kennen, daardoor tot die lezing worden opgewekt, of *nog* liever tot eigen wetenschappelijk onderzoek bij het licht, ook door dezen voorganger ontstoken. De omvang onzer taak maakt kortheid ten pligt, en noopt ons, de bedenkingen, vragen en aanhalingen grootendeels terug te houden, die wij aangaande het hier geleverde reeds hadden opgeteekend. Slechts enkele opmerkingen zullen wij ons veroorloven aan het einde. Wilden wij hier alle de bijzondere punten, door M. besproken, aan grondigen toets onderwerpen, in plaats van een verslag moesten we een boekdeel schrijven —.

De schrijver vangt zijne Inleiding met de opmerking aan, dat de ontwikkeling der Theologie, welke hare beste voorstanders in onzen tijd wenschen en bevorderen, het veiligst kan worden voorbereid door grondig onderzoek van afzonderlijke deelen der Dogmatische wetenschap. Bouwsteenen moeten worden aangedragen, eer het nieuwe gebouw kan worden opgerigt, en beginselen behooren te worden onderzocht, opdat dit gebouw een stevigen grondslag verkrijge. Inzonderheid moet de leer van de zonde bij vernieuwing worden behandeld. Het Christendom toch is van nature practisch, en kan onmogelijk worden gewaardeerd, zoo lang de groote tegenstelling tusschen ellende en verlossing niet in het regte licht is geplaatst. Niet dat men langs een louter speculatieven weg het wezen der zonde moet trachten te leeren begrijpen: de zonde is eene daadzaak der *ervaring*, en kan alleen als zoodanig worden verstaan. Maar door denken over dit verschijnsel moeten wij tot heldere bewustheid komen van hetgeen wij desaangaande gevoelen en gelooven. Het gezonde Christelijk gevoel heeft van het denken niets te vreezen, en het gezonde denken scheurt zich van het gevoel niet los, maar beiden moeten onafscheidelijk vereenigd zijn. Onwaarheid toch is de spreuk van ROUSSEAU: « *l'homme* « *en commençant à penser, cesse de sentir.*"

Tweeërlei weg kan de denkende geest zich kiezen, waar hij het wezen der zonde dieper wil doorgronden. Hij kan *of* eene zeer objectieve dáárstelling zoeken te geven van de leer des Bijbels aangaande de zonde, en in de resultaten daarvan als geldig en onomstootelijk berusten: *of* men kan uitgaan van de uitspraken

des Christelijken zelfbewustzijns, deze regtvaardigen en verdedigen ook tegen anderer meening, alzoo tot heldere voorstelling van dezelve komen, en daarna hare overeenstemming aantoonen met de onveranderlijke *beginselen* der waarheid, die in de H. Schrift nedergelegd zijn. Langs dien weg voortgaande, kan men den inhoud der *kennis*, die uit het geloof voortvloeit, vereenigen tot één organisch geheel, en alzoo door het gelooven tot het weten opklimmen. Müller kiest de laatste methode, en regtvaardigt die keuze door rekenschap te doen van de wijze, waarop hij zich de betrekking voorstelt tusschen philosophie en theologie. Hij tracht zich daarbij van de overdreven' uitersten des tijds vrij te houden. Wel kan hij het begrijpen, hoe de theologie, nadat in het laatst der vorige eeuw eene ongeloovige wijsbegeerte haar zoo menige gevoelige wonde had toegebragt, alle banden met deze ontrouwe bondgenoote zocht te verbreken, en jaloersch op eigen grond en regt, eene schuilplaats in het gevoel heeft gezocht (SCHLEIERMACHER). Maar op dit standpunt kon men onmogelijk blijven staan. Is het Christelijk geloof aan het zuurdeessem gelijk, het moet dan ook alles, ook de philosophie doordringen, en door denken tot helderheid omtrent zichzelve komen. De Dogmatiek van SCHLEIERMACHER zelven toont het onwedersprekelijk, dat het onmogelijk is, zich van den afgezworen' invloed der wijsbegeerte geheel te ontslaan. Beide theologie en philosophie zijn aan elkander verwant, tot hoogere éénheid bestemd, en ieders geschiedenis leert, dat zij zich aan en door elkander ontwikkeld hebben.

Philosophie moet *Christelijke* wetenschap zijn. Het

N. T. zelf draagt de kiemen van een Christelijk-philosophisch stelsel in zich. Wel is het Christendom practisch, en zijn inhoud laat zich geenzins in eene reeks van rein speculatieve stellingen oplossen, terwijl al het overige slechts schaal van dien kern zou wezen. Maar toch, zoo men zich den inhoud zijns geloofs door denken tot heldere bewustheid wil brengen, vindt men in het Evangelie *éénheid* van grondbegrippen, waarvan de geest moet uitgaan. De Paulinische leer, die voegzaam tot een afgesloten *systeem* kan worden gebragt, strekt hiervan ten bewijze. Zoo moet het dan mogelijk zijn, ook op Christelijk grondgebied eene oplossing van de hoogste problemen des denkenden geestes te vinden. Deze Christelijke wijsbegeerte moet aan den eenen kant het geheele grondgebied der menschelijke kennis doordringen, en van hare zijde wederkeerig hetgeen als vast en blijvend resultaat der laatste kan worden aangemerkt in zich opnemen. Voor zulk eene Christelijke *speculation* zijn reeds vele bouwstoffen voorhanden. Ja, niet slechts *theistische*, maar zelfs *pantheistische* stelsels hebben er toe bijgedragen, om zulk eene diepere opvatting des Christelijken geloofsinhouds te bevorderen.

Om nu zulk eene Christelijke philosophie te verkrijgen kan men *of* een *progressieven* of een *regressieven* weg inslaan. De eerste wordt door hen gevolgd, die, schijnbaar geheel onafhankelijk van vroeger onderzoek, telkens weder van den grond op beginnen, al verder en verder in het gebied der waarheid trachten door te dringen, en hopen, alzoo het gewenschte doel te bereiken. Rusteloos wisselen hier de stelsels elkander af, en men kan op hunne geschiedenis het

woord toepassen: « De voeten dergenen, die uwen « medgezel of voorganger uitdroegen, zijn reeds voor « de deur, en zullen ook u henendragen". Voor zoover sommige dezer stelsels strijden met het Christendom, zijn zij onvermogend wortelen te schieten in het bewustzijn eens tijds, die in het licht des Evangelies zich ontwikkeld heeft. Echter wanhoopt de schrijver niet, of ook langs dezen weg zal men steeds meer en meer, al is het ook na gedurige omwegen en afwijkingen, tot resultaten komen, die zich met het christelijk geloof kunnen verdragen.

Hij voor zich gaat de andere baan op. Hij keert terug tot den algemeenen hoofdinhoud des Christendoms, en zoekt daar de algemeene begrippen en beginselen, « die den verborgenen speculatieven grond« slag van het Christelijk bewustzijn uitmaken. Over« tuigd, dat de waarheid zichzelve niet wederspreken « kan, en dat hetgeen in de theologie waar is in de « philosophie niet onwaar kan wezen, tracht hij aan « te wijzen, hoe het antwoord op de vraagstukken, « waarin philosophie en theologie gelijkelijk belang« stellen, luiden moet, als het met het wezen des « Christendoms overeenstemmen zal."

Zoo blijkt het dan eindelijk, dat MÜLLER geenzins de oude Protestantsche leer der zonde en al wat daarmede zamenhangt tot in de kleinste bijzonderheden toe wil *reproduceren*, maar aan hare wezenlijke *beginselen* getrouw, het echter mogelijk en noodig acht, bij het verhelderd licht onzer dagen tot nog diepere opvatting van het vraagstuk door te dringen. — In *vijf* boeken wenscht hij daartoe het zijne te beproeven.

Het *eerste Boek* handelt over *de wezenlijkheid der zonde*, en tracht voor alle dingen haren *aard* te verklaren. (bl. 10-65).

Allereerst wordt hier de zonde beschouwd als *overtreding der wet*. Met onmiddellijke zelfbewustheid erkennen wij, bij den oppervlakkigsten blik op ons zelven, eene stoornis in ons innerlijk leven, die wij de zonde noemen. In onderscheiding van al het overige, dat ons op aarde belemmert, gevoelen wij, dat deze *onze eigene schuld* is. Het zedelijk gevoel in ons binnenste predikt, dat het onvoorwaardelijk goede het rigtsnoer van onzen wil behoort uit te maken, en omdat de mensch die zedewet in zijn binnenste ontvlagtte of verdoofde, gaf God nog positieve wetten daarnevens. Dit laatste geeft echter geen grond om te stellen, dat het zedelijk gevoel ons alleen van het *bestaan* eener wet boven ons, maar nog niet van haren *inhoud* onderrigt. Neen, ook het zedelijk gevoel leert ons in het algemeen, *wat* God van ons eischt. Hoe zouden anders de zedekundige stelsels der Heidensche wijsgeeren ontstaan zijn? Hoe had dan de Heiden ook bij het beoordeelen des Christendoms over de waarde of onwaarde van hetzelve kunnen beslissen, en hoe ware in zijn gemoed de bewustheid van zonde ontwaakt?

Wij spreken hier dus zoowel van de natuurlijke als van de stellige wetten Gods. Waar de mensch opmerkt, dat hij de eene of de andere niet vervult, daar ontstaat een innerlijk gevoel van tweespalt in zijne ziel. Hij beseft, dat hij door te zondigen een beginsel van *willekeur* laat gelden, die daarom niet beter wordt, omdat zij zich somwijlen als gewaande onafhankelijkheid des geestes voordoet, want het is geene sterkte

maar zwakheid, zich onder wat voorwendsel dan ook aan den eisch van het pligtgebod te onttrekken.

De bepaling van zonde als overtreding der wet veronderstelt dus, dat wij zondigen met bewustheid *en* van het bestaan en gezag der wet, *en* van onze overtreding. Van kinderen en waanzinnigen kan men dus wel zeggen, dat zij kwaad doen, maar niet, dat zij zondigen. Bepaaldelijk wordt de zonde uit dit oogpunt beschouwd in de bekende uitspraak van JOHANNES: *De zonde is ongeregtigheid*, eigenlijk *wetteloosheid* (*ἀνομία*). In denzelfden zin spreekt het N. T. van *παράβασις*, en het O. T. van שֵׂט, שְׁגָגָה, עָוֹן, en חַטָּאָה. (oorspronkelijk afwijking van zijn doel; van daar zedelijke afdwaling).

Om intusschen de betrekking van het zedelijk kwaad tot de zedelijke wet nog nader te bepalen, rijst 1°. de vraag: is *alle* kwaad schending der wet, of strekt zich deze laatste alleen over daden, niet over beginselen uit? SCHLEIERMACHER beweerde, dat de wet alleen het uit- maar geenzins het inwendige leven kon regelen. Daarom kon ook naar zijne meening de wet geene volledige kennis der zonde bewerken [1], en het zedelijk goede, zoo het waarlijk volkomen is, is nog meer dan de vervulling der wet. Die meening is echter niet toe te laten. Wel heeft de wet oorspronkelijk slechts het doel, de rigting des wils tot daden te besturen, maar de laatsten hebben alleen waarde voor zoover de wil goed is. Wat wij uitwendig *doen* is slechts de uitdrukking van hetgeen wij inwendig *zijn*. Dit laatste wordt geregeld door de wet, die volkomenheid eischt des

1) *Glaubenslehre*, §. 112.

zedelijken, ook des innerlijken levens. Hiermede strijdt het niet, als de Schrift zelve zegt: die deze dingen *doet* zal door dezelve leven, want *de wet is geestelijk*, Rom VII: 14, en met eene bloot werktuigelijke vervulling niet voldaan. Ook de *liefde*, de edelste gezindheid der ziel, wordt hier uitdrukkelijk voorgesteld als een *gebod* Matth. XXII: 37-40. Joh. XIII: 34. Die de mogelijkheid van *opera supererogationis* beweert, ontkent daarmede, dat volstrekte zedelijke volkomenheid de eisch der zedewet is. In zoover is het dus juist, dat ook de Roomsche kerk deze *opera* beschrijft, als vervulling niet der *mandata* maar der *consilia Evangelii*. Maar behelsden deze laatsten inderdaad nog eene hoogere volkomenheid dan de eerste, dan ware het dadelijk *zonde*, ook niet naar de vervulling daarvan te streven, en dan waren de *mandata* al zeer onvolledig. Het is zelfbedrog, met MÖHLER deze leer te verdedigen door de opmerking, dat het in den aard der liefde ligt, meer te doen dan van haar gevorderd wordt. Ook de Bijbelplaatsen, die men voor die leer aanvoert, Matth. XIX: 21 en 1 Cor. IX: 12-18 bewijzen haar niet. Eer zou men nog een bewijs kunnen afleiden uit de plaats, die de Protestanten juist vóór hun gevoelen gebruiken, Luc. XVII: 10, daar zij letterlijk opgevat tot de vraag zou voeren, of dan ook Christus, die alles gedaan heeft wat Hem bevolen was, slechts een onnutte dienstknecht was? Doch de Heer spreekt daar niet van eene *volkomene* vervulling der wet, maar van eene betrekkelijke volbrenging daarvan op het Joodsche standpunt dier dagen, waarboven de ware Christen geheel verheven is.

2°. Eene tweede vraag is, of al wat niet met de

volkomenheid overeenstemt, door de zedewet gevorderd, daarom reeds voor *zonde* zij te houden? BELLARMINUS en andere R. C. theologen beantwoorden die vraag ontkennend, om daardoor de mogelijkheid van verdiensten voor God te kunnen verdedigen. De oudere Protestanten toestemmend, gedeeltelijk uit reactie tegen het laatstgenoemde beginsel. En dat te regt. Of is niet iedere onvolkomenheid een gevolg van de magt van het booze binnen ons, b. v. te weinig liefde eene vrucht van te groot *egoisme?* Is de spreuk geene waarheid: *omne minus bonum habet rationem mali?* En kan er wel een middelweg gevonden worden tusschen hetgeen overeenkomt of strijdt met het zedelijk gebod? En toch is het aan de andere zijde van belang, de onderscheiding tusschen *relatieve integriteit* en *absolute volkomenheid* vast te houden. Anders ging het *gradueel* onderscheid tusschen meer of min zedelijk reine wezens geheel en al verloren, en voortgang zou onmogelijk zijn. Onze zedelijke ontwikkeling is in haren aard eene *teleologische*; de verwerkelijking der zedewet is haar ideaal; verwijderd te zijn van het doel is nog geenzins hetzelfde, als daarvan af te dwalen. Er is eene zedelijke ontwikkeling, die van het betrekkelijk goede tot het betere voortstreeft. Ten voorbeelde kan LUCAS II: 40-52 verstrekken. Men moet dus bij de beantwoording der voorgestelde vraag onderscheid maken tusschen *pligt* en *wet*. De eerste wordt door ons subjectief standpunt gewijzigd en beperkt, de tweede is rein objectief en absoluut. De eerste vordert nog niet *terstond* eene zedelijke volkomenheid, gelijk de wet die eischt, maar geeft meer oogenblik-

kelijke en bijzondere voorschriften. Wat niet slechts van de algemeene wet, maar ook van den bijzonderen pligt afwijkt, dit is zeker *zonde*. Doch die de eischen van het pligtgebod vervult, zondigt daarom *nog* niet, al bleef hij tot nog toe van het ideaal verwijderd, door de wet hem voorgehouden.

3º. Eindelijk vragen wij nog: is des menschen bewustzijn van het bestaan en gezag eener zedelijke wet niet veeleer een *gevolg* zijner afwijking van het goede, dan daaraan *voorafgaande*? Diepzinnige denkers onzer dagen hebben die vraag meermalen bevestigend beantwoord, inzonderheid BAADER, STEFFENS en SCHLEIERMACHER. Men zegt, dat de dringende eisch der zedewet: *gij moet*, reeds een' afval des menschen van God veronderstelt, daar men het goede anders met vrijheid zou *willen*. Doch die bedenking heeft slechts schijnbare kracht. Met in den vorm van een *bevel* den eisch der volkomenheid aan den mensch voor te houden, vooronderstelt de wet onvolmaaktheid en vatbaarheid voor hoogere ontwikkeling in den mensch, maar daarom nog geene dadelijk aanwezige zonde. Zeg ik b. v: de mensch *moet* regtvaardig zijn, dan ligt daarin nog geenzins opgesloten: derhalve is hij onregtvaardig. Deze laatste veronderstelling zou alleen dan zijn aan te nemen, wanneer het voorschrift luidde: de mensch *moest* regtvaardig wezen.

In de tweede plaats (bl. 66–87.) gaat nu de schrijver over, om de zonde te beschouwen als *ongehoorzaamheid jegens God*.

Het was eene wezenlijke afwijking van het Bijbelsch beginsel, toen KANT alleen eene *autonomie* des men-

schen verkondigde, en alle *heteronomie*, ook de Goddelijke, met de scherpste wapenen bestreed. God is voor den mensch geen ἕτερος, geen vreemde, geen bloot bovenzinnelijk wezen, gelijk KANT beweerde, en daardoor de vader van het Rationalisme werd, maar Hij staat tot den mensch in de naauwste betrekking. Bovendien ligt in het denkbeeld van *wet* op zichzelve reeds het begrip van iets wat *boven* den mensch staat, als besturend en leidend beginsel. KANT zelf verdedigde dit zedelijk rigorisme met al de kracht zijner Dialektiek tegen SCHILLER's bekende verhandeling: *über Anmuth und Würde*. Hoe kan hij dan alleen *in* den mensch zelf het wetgevend beginsel zoeken? Het baat niet, 's menschen zinnelijke en zedelijke natuur hier te onderscheiden, waarvan de laatste de wet *geeft*, en de andere die *houdt*, want ook de zedelijke natuur moet niet slechts gebieden, maar zelve gehoorzamen, en juist is het onze zedelijkheid, onze *wil*, waarvan de onderwerping aan de eischen der wet gevorderd wordt. Zoo kunnen wij dan bij de autonomie, als hoogste regtsnoer onzer daden, onmogelijk blijven staan.

Een blik op ons zelven overtuigt ons daarvan ten duidelijkste. De mensch heeft als persoonlijk wezen zelfbewustheid en vrijheid. Intusschen voelen wij onze zelfbewustheid veelzins beperkt, en zoo kunnen wij dan den grond van ons bestaan niet in ons zelven hebben. Wij moeten oorspronkelijk zijn uit en afhankelijk van iets buiten ons. Dat *iets* kan de natuur rondom ons niet zijn. Hoe zou zij kunnen geven, wat zij zelve niet bezit? Slechts uit een volkomen zichzelf bewust wezen kunnen wij ontstaan zijn, en dit wezen noemen wij *God*.

Zoo staat ons Godsbewustzijn als op den achtergrond van ons zelfbewustzijn, en treedt te voorschijn, zoodra zich het laatste ontwikkelt. Even als onze zelfbewustheid, zoo is ook onze vrijheid *beperkt*. Eenmaal van Gods bestaan overtuigd, worden wij het ook weldra daarvan, dat Hij onze hoogste wetgever is, en dat gehoorzaamheid aan de wet gehoorzaamheid is aan Hem zelven. Zoo wordt de Heteronomie tot Theonomie. Datgene, waaraan wij ons onderwerpen, kan niet het bewustelooze leven der natuur zijn, die door hare overmagt ons beheerscht, want alleen een werkelijke, zichzelven bewuste *wil* kan wetten geven. Evenmin heeft de zedelijke wet zijnen oorsprong in het verstand en den wil van menschelijke individuen op zichzelve, want dan hield haar gezag op te bestaan, en menigmalen is zij juist met den wil dergenen, die zij beheerschen moet, in lijnregten strijd. Ook in den algemeenen wil der geheele menschheid is de laatste oorzaak der zedewet niet te vinden, want de menschheid op zichzelve is een bloot abstractum, tenzij men haar als eene vereeniging van willende subjecten beschouwe, en doet men dit, dan is het wederom onverklaarbaar, hoe de wet zich toch, niettegenstaande hunnen subjectieven tegenstand, vaak ingang en geldigheid verschaft. Neen, alleen een wezen kan de wet geven, dat zelf *boven* de wet is, dat onbepaalde vrijheid met de hoogste zelfbewustheid vereenigt, d. i. *God*, die voor zichzelven aan geene wetten buiten zich onderworpen is, en als Heer over allen gebiedt. Zoo blijkt het dan, dat de wet een *absoluut* gezag en noodzakelijkheid bezit. Een, *regel* van handelen moge de mensch zich naar subjectieven

wensch hunnen vormen, eene *wet* kan hij zich evenmin maken als afschaffen. Onbepaalde autonomie strijdt dus tegen het begrip van een afhankelijk schepsel. Er is een éénig wetgever, die behouden kan en verderven. En die de zedelijke wet overtreedt is ongehoorzaam aan God zelven. — De beschouwing der zonde in dit licht dient niet weinig, om het besef harer snoodheid te vergrooten. Daarom wordt zij ook meermalen in de H. S. beschreven en veroordeeld, als ontrouw, afval en bondsbreuk. Hiertoe behooren de woorden *παραπτώμα*, *παρακόη*, *πὰραπίπτειν*. Zelfs in den taalkundigen oorsprong van het woord *zonde* in verschillende talen, vindt men hetzelfde denkbeeld terug.

Nog duidelijker treedt het karakter der zonde aan het licht, waar zij ten derde als *zelfzucht* beschouwd wordt (bl. 87-216).

Daartoe begint de Schrijver met een oog te slaan op het *hoofdbeginsel* (Realprincip) der Goddelijke wet. Is toch het booze de negatie van het goede, men kan het dan onmogelijk helder leeren kennen, zoolang het laatste niet in juiste omtrekken voor ons staat. Daarom moet nagegaan worden, waarop het in de wet voornamelijk aankomt. Niet, dat men meenen moet door eene aprioristische constructie der zedewet dit haar hoogste beginsel te kunnen ontdekken. « Unseres Den-« ken, sofern es sich um einen Object vom positivem « Inhalt handelt, ist überhaupt kein selbstständiges « Produciren, sondern ein Reproduciren in Beziehung « auf ein ursprüngliches Produciren und Offenbaren « Gottes, welches sich zuerst an unsern Vernehmen und « Erfahren wendet.” Maar door opmerking op den inhoud der gegevene zedewet, moet het ons toch kun-

nen gelukken in hare menigvuldigheid die *eenheid* te vinden, waarnaar onze rede noodzakelijk zoekt.

Of zou die eenheid hier niet te vinden, en zouden de verschillende eischen der zedewet slechts het gevolg van een *merum arbitrium Dei* zijn, *cui stet pro ratione voluntas?* Zoo zocht reeds b. v. J. DUNS SCOTUS den oorsprong der wet alleen in Gods *wil*, en niet in Gods *verstand*. In de Protestantsche kerk werd dezelfde stelling vooral ten behoeve der onvoorwaardelijke praedestinatieleer ontwikkeld, en ook door het streven van vele wijsgeeren onzer dagen, om de Goddelijke vrijheid zoo onbeperkt mogelijk op te vatten, is het niet weinig begunstigd. Doch wij kunnen dit gevoelen onmogelijk tot het onze maken. Ware de wet het gewrocht van louter willekeur, dan ware zij slechts eene tijdelijke bepaling, geene onveranderlijke openbaring van God. Dan stond haar inhoud tot zijn wezen in geene noodzakelijke betrekking. Dan is het consequent, zoo waarlijk waarheid en zedelijkheid ten naauwste verbonden zijn, ook van de wetten der Mathesis en Logica te beweren, dat zij slechts in het Goddelijk goeddunken haren grond hebben, d. i. ieder oogenblik opgeheven of gewijzigd zouden kunnen worden. Het valt dus in het oog, dat hier eene zeer onwijsgeerige splitsing plaats heeft tusschen Gods *wil* en Zijn *wezen*. Verkeerd zou het ook zijn, zich de Goddelijke vrijheid als eene zoodanige voor te stellen, die terstond beperkt werd, zoodra God Zichzelven door zekere gronden liet bepalen bij het *hoe* en het *waarom* Zijner bevelen. Integendeel moet men het daarvoor houden, dat Gods wil van Zijne kennis onafscheidelijk is,

en dat Hij alzoo slechts datgene kan voorschrijven, dat Hij weet, volmaakt en onberispelijk te wezen. De voorstelling van eene *eeuwige wet*, waarvan sommigen vroeger beweerden, dat zij bestaan en gelden zou, al ware er zelfs geen God, is de ongerijmdheid zelve. De wet bestaat niet buiten, maar in en door God. — Slechts schijnbaar wordt dan ook deze leer, dat de wet niet in Gods verstand kan gegrond zijn, door eenige uitspraken van Paulus begunstigd, die *de zonde* als noodzakelijk gevolg der wet voorstellen. Grondiger verklaring dier plaatsen (Rom. IV: 15. V: 13. 20.) voert MÜLLER tot ontkenning zoowel van de stelling als van de gevolgtrekking, te meer daar PAULUS juist bewijst Rom. VII: 7-16. dat de wet *op zichzelve* geene *noodzakelijke* oorzaak is van den innerlijken tweespalt, die in den zondaar zich openbaart. — Of zou de inwendige grond van het Goddelijk gebod voor ons onbegrijpelijk zijn, en daarom geen voorwerp van ons onderzoek kunnen uitmaken? Maar dan werd de wet voor ons slechts eene koude doode letter, zonder dat wij hare grondbeteekenis konden doorgronden. En zoo de Christen den geest der heiligmaking in zich voelt werken, om de ware vervulling der wet tot stand te brengen, dan moet het hem ook mogelijk zijn, het grondbeginsel te herkennen van hetwelk hij zich geheel doordrongen vindt.

Dat grondbeginsel wordt door Christus zelven genoemd *liefde tot God*, Matth. XXII: 37-40. De *liefde tot den naaste* is geen tweede beginsel, maar slechts eene wijziging van het eerste, dewijl wij in den naaste *Gods evenbeeld*, beminnen Jac. III: 9. Ook liefde tot Christus, zucht tot verheerlijking Gods,

en wat men meer zou kunnen noemen, zijn slechts wijzigingen van het genoemde hoofdbegrip, en gemakkelijk in het laatste op te lossen. De Zaligmaker zelf tracht den rijken jongeling, Matth. XIX: 17 (volgens de lezing van LACHMANN: τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; κ. τ. λ.) van het *velerlei* goede, dat hij zeide onderhouden te hebben, af te leiden, en te bepalen bij zijne betrekking tot den ἕνα ἀγαθόν. — De liefde wordt daarom ook teregt als *eeuwig* voorgesteld. 1 Cor. XIII: 8.

Zulk eene liefde nu kan alleen plaats grijpen uit de vrijwillige vereeniging van twee persoonlijke en zelfbewuste wezens, en vormt de hoogst mogelijke éénheid. Zelfs het geloof is gewijzigde liefde. Of is het niet *vertrouwende overgave* aan den Onzichtbare alleen op Zijn woord? De liefde tot God bestaat niet alleen in ontvangen van, maar in geven, toewijden aan Hem. Zelfs God kan ons niet dwingen tot liefde, maar ons slechts *uitlokken*, ze Hem vrijwillig te schenken. 1 Joh. IV: 19.

Het was der liefde op haar hoogste toppunt steeds eigen, naar opheffing van alle grenzen, die haar van het beminde voorwerp scheiden, te wenschen, zelfs naar de vernietiging van eigene persoonlijkheid, voor zooverre deze een' hinderpaal in het volle genot van den Geliefde is. Zoo wenschte dan de Mystiker in God onder te gaan, gelijk een droppel zich verliest in den Oceaan. Maar langs dezen weg zou de liefde, waar zij meende haar toppunt te bereiken, zichzelve vernietigen, want zij is slechts mogelijk, zoo het individueele onderscheid blijft bestaan tusschen haar voorwerp en hem die haar koestert. Juist om in

de liefde volmaakt te worden, moet men niet met God identisch worden, maar als vrije zelfbewuste persoonlijkheid in Zijne gemeenschap blijven voortleven. Diep woont dan ook dit verlangen in de menschelijke borst. Reeds de aanhangers van WISCHNU baden: »o WISCHNU, wij wenschen geene oplossing »in uw wezen, maar eenen toestand, waarin wij een«wig U zien, en als onzen Heer dienen!" Het Evangelie belooft ons niet, dat wij God zullen worden, maar aanschouwen: en zal God ook eenmaal *alles* zijn, Hij zal het echter *in allen* wezen.

Zulk eene vrije liefde nu kan ons echter *geboden* worden. KANT heeft dit ontkend. Hij onderscheidt tusschen *pathologische* en *practische* liefde. De eerste, zegt hij, kan men natuurlijk jegens een geestelijk wezen niet gevoelen, de laatste bestaat uitsluitend uit gehoorzaamheid. Doch het is klaar, dat door deze splitsing het wezen der liefde niet volkomen wordt uitgedrukt. De H. S. kent ook eene gehoorzaamheid zonder liefde, welke zij als geheel nutteloos veroordeelt. En Christus eisch van liefde met geheel het verstand, de zinnen en de kracht bevat veel meer, dan het begrip der liefde, zoo als KANT haar opvat. God kan haar *eischen* op grond van wat het Evangelie openbaart, aangaande hetgeen Hij gedaan heeft en doet als schepper, verzorger en hersteller van het menschelijk geslacht. En uit dezen eenen hoofdeisch kunnen alle overige pligten afgeleid worden, terwijl hij tevens de groote *drangrede* tot beoefening der laatsten in zich sluit.

Is deze de hoofdinhoud der wet, dan kunnen wij nu ook opmerken, hoe schandelijk het karakter der

ongehoorzaamheid aan hare uitspraken is. De zonde is vervreemding des menschen van God Rom. I: 23-25, te strafwaardiger, daar ons oorspronkelijk een trek tot het Goddelijke is ingeplant, Hand. XVII: 27. Het is van belang, de verschillende vormen, waarin dit hoofdkarakter der zonde zich openbaart, nader te leeren kennen.

Als vervreemding van God openbaart de zonde zich daarin, dat men, in plaats van tot Hem zelven, tot iets buiten Hem zich wendt: van geloof tot ongeloof, van den schepper tot het schepsel. Ook waar wij in plaats van Hem andere wezens beminnen, kan zelfzucht ons bezielen; immers wij beminnen de zoodanigen slechts, om het geluk, het genot, de bevrediging, die wij daarin op eenigerlei wijze voor ons zelven vinden. Zelfs daar waar de zonde eene *gemeenschap* doet ontstaan, waar de zondaar een' kring van boozen om zich henen vergadert, is zelfzucht de hechtste grondslag van dit schijnbaar liefde-verbond. Zoo is de zonde niet slechts wanorde, maar verkeerde orde, niet slechts afwijkende van, maar tegenovergesteld aan het zedelijk goede. De mensch, die God ten middelpunt moest kiezen van zijn willen en handelen, concentreert zich op een' ander middelpunt, het *Ego*. Zoo is het zedelijk kwaad niet slechts eene besmetting, maar een wezenlijk bederf onzer natuur, dat ook dáár plaats kan hebben, waar men vrij van onbeteugelde hartstogten, echter zonder God, zonder innerlijke gemeenschap aan Hem leeft. Niet, dat de zucht tot *zelfbevrediging* op zichzelve reeds dadelijk zonde zou zijn. Het denkbeeld zelfs eener zedewet veronderstelt, dat de mensch door hare opvolging de

volkomenste bevrediging kan vinden. Maar men moet die bevrediging zoeken overeenkomstig den aanleg en de bestemming zijner natuur, en juist dit is het, wat de zelfzucht ontvlugt.

Wat is zelfzucht? Men heeft haar meermalen beschreven, als overdrevene zelfliefde (nimius amor sui). Ten onregte. Dan ware het kwade slechts eene overdrijving van het goede, en het *qualitatief* onderscheid tusschen deugd en ondeugd werd bloot *quantitatief*, ja het werd hoogst moeijelijk, de grenzen tusschen die beiden te bepalen. Wij kunnen echter daarom nog niet toegeven, dat het geheele denkbeeld van *zelfliefde* als een onrein en onjuist grondbegrip uit de Moraal moet worden verbannen, en liever de eisch der *zelfverloochening* in zijne plaats gesteld. Wel heeft het begrip van zelfliefde zijne eigendommelijke zwarigheden — het wordt daarom in de H. S. ook meer verondersteld, dan opgehelderd — maar het Evangelie heeft het toch gewettigd en opgenomen, Matth. VII: 12. Rom. XIII: 9. Jac. II: 8. en elders. Wel bepaald lost het zich daarin op, dat de mensch voor zichzelven een voorwerp van zedelijke verpligtingen is. Hij heeft echter die pligten jegens zichzelven te vervullen, niet als bloot *individu*, maar als *beelddrager Gods*. Zoo bemint dan de mensch, zal het regt met hem gesteld zijn, in zichzelven een wezen, dat tot God in de naauwste betrekking staat, en *ware* zelfliefde *vooronderstelt* reeds liefde tot God. Maar zoo is dan ook hier het hemelsbreede onderscheid tusschen zelfliefde en zelfzucht openbaar. De laatste stelt het *Ego*, *op en om zichzelve* tot haar middelpunt, en

vervreemdt zich van God, Wiens erkentenis integendeel aan de ware zelfliefde voorafgaat.

Ook in de H. S. wordt deze zelfzucht meermalen als de bron der zonde voorgesteld. Jezus volkomenheid bestond juist daarin, dat Hij Zichzelven niet zocht. Joh. V: 30. Rom. XV: 3. Het nieuwe leven des Christens vertoont datzelfde karakter, Rom. XIV: 7, 8. 2 Cor. V: 15. Gal. II: 20. En de zonde stijgt dan ten toppunt, als de zelfzucht zich in volle kracht openbaart. 2 Tim. III: 3-5. 2 Thess. II: 3, 4. De *hoogmoed*, welken sommige Kerkvaders en Scholastieken als beginsel der zonde voorstelden, en het *ongeloof*, dat CALVIJN beschouwde als bron van het zedelijk kwaad, laten zich gemakkelijk tot dezelfde hoofdkwaal terugbrengen.

Uit dezen wortel toch kan men alle de takken van den boom des verderfs voldoende afleiden, schoon men toestemmen moet, dat niet ieder die zondigt daarbij het bepaalde en helder-bewuste *doel* heeft, om zichzelven zooveel mogelijk te laten gelden. Die zelfzucht openbaart zich in de booze driften en begeerlijkheden der menschen. Door haar beheerscht, wordt de mensch, die bestemd is tot koning der natuur, maar die dat slechts worden kan, zoolang hij priester blijft van God, een slaaf der zigtbare dingen, omdat hij den afgod huldigt van het eigen *Ik*. Alzoo maakt de zelfzucht niet slechts tweespalt tusschen den mensch en zijnen God, maar ook in den mensch zelven. Onderwerpt zich de geest niet meer aan God, de zinnelijke natuur onderwerpt zich niet meer aan den geest, maar overwint hem door de wet der zonde in hare leden. Rom. VII: 23.

Die zinnelijke lust neemt eene tweevoudige rigting. *Positief* openbaart zij zich in de zucht naar allerlei genot, 1 Joh. II: 15-17 *negatief* in verzuim, traagheid en werkeloosheid. De hartstogten der zinnelijkheid zijn in hunnen aard gezellig, die der heerschzucht, des hoogmoeds en des haats ongezellig. Door de eersten wordt de mensch ten dier, door de laatsten kan hij een duivel worden. Als *zinnelijk* wezen heeft hij echter behoefte aan anderen, en wordt daardoor verhinderd, zich *geheel* in zichzelven af te sluiten. In zooverre is dus de wonderspreuk van HAMANN waarheid, dat juist onze zinnelijkheid ons voor nog dieperen val heeft bewaard, waarin hoogere geesten nederzonken. Ook met diepe zedelijke verdorvenheid kan om dezelfde rede liefderijke zelfsopoffering voor de medgezellen onzer boosheid gepaard gaan.

Al verder. Van God afgevallen, scheidt zich de mensch ook van de waarheid af. 1 Joh. IV: 4, 6 wordt daarom het εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας ten naauwste verbonden met het εἶναι ἐκ θεοῦ). Men wordt onwaar jegens *zichzelven*. Vandaar *zelfsbedrog*, dat in het schijngenot der zonde bevrediging zoekt. De strafwaardigheid echter van den mensch, die ten gevolge dezer zelfsmisleiding het kwade doet, wordt daarom niet opgeheven. Want deze laatste bestaat niet daarin, dat hij het *kwade* voor *goed*, maar voor een middel tot *geluk* houdt. En evenmin moet men zich voorstellen, dat alleen verlichting van het verstand genoeg zou zijn om dit zelfbedrog te doen ophouden, want het zelfbedrog komt uit verkeerden wil, geenzins de verkeerde wil uit zelfbedrog voort. — De zelfzucht teelt bij dat zelfbedrog *leugen jegens an-*

deren, ten einde men daarmede zichzelven op eene of andere wijze voordeel verschaffe. Naauw aan dien leugen is weder de *hoogmoed* verwant, als vrucht van denzelfden stam; want de leugenaar zoekt zichzelven ten koste en met achterstelling van anderen, die hij alzoo *beneden* zich acht. Hier vertoont zich de zelfzucht geheel naakt. Verheft zich de hoogmoedige op iets geheel nietigs, zijn kwaad gaat gepaard met zelfbedrog. Hiertoe behoort hoogmoed op kennis, invloed, of erger dan die beiden, op deugd en vroomheid. De hoogmoedige verheft zich op alle die zaken, niet om de wezenlijke waarde die zijn verstand er aan toekent, maar om de naauwe betrekking, waarin zij tot *zijne* persoonlijkheid staan. Zijn *ik* zal heerschen tot elken prijs. Van daar dan ook *heerschzucht* en *eigenzinnigheid*.

Tot op deze hoogte in de zonde gevorderd, bleef men altijd nog eenigzins de regten van anderen ontzien. *Onregtvaardigheid* is weder een erger graad der zelfzucht. Zij wordt geheel onbillijk jegens anderen, en gunt hun het goede niet. Genieten zij het evenwel, ons ten nadeele, dan ontaardt zij in *haat*, waarvan onverdraagzaamheid, wraakzucht en onverzoenlijkheid de verschillende vormen zijn, terwijl zijn toppunt wordt bereikt in nijd, vermaak in anderer leed, wrevel, gruwzaamheid. Zoo vervalt de slaaf der zelfzucht eindelijk tot *haat tegen God*, Joh. XV: 24. Matth. XII: 30, die ook met een overblijfsel van eerbied voor Hem bestaanbaar is, en nog versterkt wordt door de pijnigende bewustheid, dat men zich niet aan Zijne Almagt onttrekken kan, gelijk BYRON zulks in zijnen KAIN schildert. Het is echter

nog een zijdelingsch bewijs voor de waarde onzer natuur, dat zij God slechts liefhebben of haten kan, maar nooit *geheel* onverschillig voor Hem kan wezen. — Er is zelfs eene geestdrift voor haat jegens God en menschen, gelijk zich lucht gaf in CALIGULA's wensch: *Utinam populus Romanus unam cervicem haberet!* En merkte DE LA ROCHEFOUCAULT niet reeds op, dat er altijd in het ongeluk onzer beste vrienden *iets* is, wat ons niet geheel mishaagt? Ook de gruwzame zamenhang tusschen wellust en wreedheid behoort hiertoe, en opmerkelijk, dat leugen en wreedheid als hoofdtrekken van het karakter des Duivels worden beschreven, Joh. VIII: 44.

Het is niet noodig, den invloed der zonde op het *innerlijk* leven uitvoerig te schetsen. In zooverre zijn alle stemmingen op dit grondgebied zonden, als zij haren laatsten grond hebben in eene verkeerde rigting van den *wil.* Uit diezelfde verkeerde rigting komt ook de onvatbaarheid des verstands voor, om Goddelijke waarheid te erkennen, 1 Cor. II: 14. Dwaling op godsdienstig grondgebied is ten naauwste met de zonde verbonden, Joh. VIII: 46. Van den zondaar kan men ook ten allen tijde zeggen, dat hij een *dwaas* is. Want al kiest hij ook de schranderste *middelen*, hij stelt zich het jammerlijkst *doel* voor oogen, en stelt alles in de weegschaal, om niets dan verlies en teleurstelling te verkrijgen.

De zonde verschijnt *of* als doorgaande *levensrigting*, *of* als afzonderlijke *daad.* Nieuwere uitleggers hebben beweerd, dat ἁμαρτία in 't N. T. alleen het *laatste* beteekent. Rom. VII. echter wordt de ἁμαρτία wel degelijk voorgesteld, als eene in den mensch wonende

en werkende *magt.* Wat het begrip der zonde als *daad* aangaat, rijst de vraag, in hoever hier de uitspraak geldt: *'omne peccatum est voluntarium?* Daarmede is, naar het schijnt, te veel gezegd. Men moet toch onderscheid maken tusschen opzettelijke en onopzettelijke zonden. Van de andere zijde is het echter waarheid, dat zonden uit *zwakheid* tot de eerstgenoemde klasse behooren, daar hij, die ze pleegt, gewoonlijk daarbij de bewustheid heeft van twee verschillende wilsrigtingen, die in zijn binnenste wonen, maar waarvan de betere geene veerkracht genoeg heeft, om zich beslissend te laten gelden.

Nu blijft alleen de vraag over: ontspringen wezenlijk alle zondige daden uit zelfzuchtige beweegredenen? En zoo niet, zijn zij dan, als zij uit een beter beginsel ontspruiten, zedelijk geregtvaardigd? De eerste vraag kan onmogelijk onbepaald worden toegestemd. Wie kan ontkennen, dat zelfs verkeerde liefde voor de menschen of voor de eer van God de bron kan worden der treurigste wanbedrijven? Men moet hier onderscheid maken tusschen het innerlijk karakter eener daad op zichzelve, en de bepaalde drijfveeren des daders. De daad van *stelen* b. v. stamt uit zelfzucht, schoon deze of gene uit liefde tot den naasten iets aan anderen ontvreemde. Slechts in den eerstgenoemden zin is onze stelling waarheid. Ook waar men het kwade doet uit goede beginselen blijft het strafwaardig, en als JACOBI, op grond der mogelijkheid, dat eene kwade handeling uit goede, en eene goede daad uit kwade beginselen ontspringe, het voor ondoenlijk houdt, een' algemeen geldend stelsel van zedeleer op te bouwen, ontkent hij daarmede eigenlijk het

mogelijke eener algemeene en onveranderlijke zedewet. Zelfs het opvolgen van verkeerde subjectieve drijfveeren tot eene of andere daad, hoe lofwaardig ook, is niets anders dan bedekte zelfzucht, en streven om eigen willekeur tegenover heiliger eischen geldig te maken.

In de *tweede afdeeling* des eersten boeks wordt over *de toerekening der zonde* gehandeld (bl. 217-309).

Tot nog toe, zoo vervolgt de schrijver, leerden wij het zedelijk goede, als niet slechts werkelijk aanwezig, maar ook absoluut *noodzakelijk* kennen: het kwade integendeel, als iets, dat bestaat, maar niet bestaan moest. Zulke zaken zijn er meer, b. v. het leelijke, wanvoegelijke, enz. Doch hoe naauw ook verbonden, hier is het gebied van het schoone en het goede wezenlijk te onderscheiden. De roeping tot beoefening van het eerste is niet algemeen, die tot het tweede wel. De eerste kan men gedeeltelijk, de tweede moet men onvoorwaardelijk vervullen. En komt men in beiden te kort, alleen het verzuim op zedelijk grondgebied verwekt gevoel van *schuld.*

Dat gevoel, *objectief* beschouwd, bevat allereerst de bewustheid, dat wij zelve de oorzaak onder zonde zijn. Wij weten, dat de zonde niet slechts *in*, maar *van* en *uit* ons zelve is. Wij beschouwen het niet slechts als ons *lot*, maar als onze *daad*, wanneer wij zondigen. Daarom vellen wij ook een *vonnis* over ons zelven. *Negatief* bestaat dit vonnis in de erkentenis, dat wij van God, de bron des levens verwijderd zijn (en zoo wordt de zondige *toestand* tevens *straf*) *positief* in de bewustheid, dat wij aan het Goddelijk oordeel zijn onderworpen. Dit laatste wordt in het N. T.

door de woorden *ὀφείλειν-ημα-έτης* uitgedrukt, als ook door *ἔνοχος εἶναι*. Jac. II: 10. Rom. III: 19. Ef. II: 3, terwijl ook de leer des O. V. aangaande schuld- en zondoffers op deze zelfde veronderstelling gebouwd is. (De schrijver geeft hier allerbelangrijkste opmerkingen aangaande het onderscheid tusschen אשם en חטא in het O. T. die wij thans niet kunnen mededeelen.) Deze bewustheid nu ontwaakt bij alle zonden, en dáár het sterkst, waar men *vrijwillig* en *wetende dat men kwaad deed*, overtreden heeft. Wordt een van deze beide voorwaarden gemist, dan zondigt men *of* uit onwetendheid *of* uit overijling. De eerste soort van zonden moet echter geenszins beschouwd worden als buiten onze schuld, want ook die onkunde is meestal aan ons zelven te wijten. Voor zooverre zij echter natuurlijker en onvermijdelijker was, wordt ook de verantwoordelijkheid minder, Hand. XVII: 30. Rom. II: 9. Matth. XI: 20-24, 1 Tim. I vs. 13-15. Rom. XIV: 23. De Apostolische uitspraak strijdt hier tegen niet, want de Apostel heeft daar geenzins willen leeren, dat ook het slechte, mits slechts door onze zedelijke overtuiging geboden, goed zou wezen, en men mag zijne redenering niet omkeeren, als had hij bedoeld: *πᾶν δ' ἐκ πίστεως δίκαιόν ἐστιν*.

Er kan schuld bestaan, zonder dat er duidelijke schuldbewustheid aanwezig is. Geheel onbewust is zich de overtreder echter daarvan nooit. Ook de grootste misdadiger heeft nog beesheden, waarvoor hij terug beeft. Echter bestaat er veel meer schuld, dan bewustheid van zonde. Waar deze laatste plaats vindt, is zij eene onwillekeurige toestemming van het gezag der wet en eene erkentenis onzer afhankelijkheid

van God. Zij doet ons den tweespalt gevoelen tusschen hetgeen wij *zijn* en wezen *moesten*, en is een band, die ons nog in onzen val aan onzen God verbindt. Er is onderscheid tusschen schuldbewustheid en berouw. De eerste ontwaakt vaak willekeurig en onverwacht, zij maakt zich meester van den mensch, en is eene magt boven hem, die zich niet tot zwijgen laat brengen, en waarvan het eindelijk verstommen de grootste aller straffen is. Berouw integendeel is niet slechts een lijden, maar eene innerlijke *daad*, het is onderwerping aan en billijking van de uitspraken des schuldbewustzijns, die de onboetvaardige tracht te verdooven. Tot het laatste kan men opwekken, tot de eerste niet. Het berouw is niet slechts, gelijk LUTHER beweerde, eene *contritio passiva*, maar *activa*. Het voert dadelijk terug tot God, en werkt bekeering tot zaligheid.

Doch nu is de vraag, tot welker beantwoording onze schrijver overgaat: hoe is onze schuld vereenigbaar met onze diepe *afhankelijkheid* van God? Hoe is de booze *daad* mogelijk in een *schepsel*, en als onder het oog van Gods allesomvattende tegenwoordigheid? Zal men God zelven de oorzaak der zonde noemen? Dan was *zij* niet meer slecht, of *Hij* niet meer heilig. Is het kwade slechts een grens, dien God zichzelven gesteld heeft, om in onophoudelijken strijd daartegen Zijn eigen leven te onderhouden en te ontwikkelen? Dan ware de zonde slechts een gruwzaam spel. Of zal men beweren, dat wel het kwade door God zelven verordend is, maar dat Hij het schuldbewustzijn bij het plegen daarvan in den mensch heeft geplant, om dezen voor hoogmoed te

bewaren, en tot zelfvolmaking aan te prikkelen? Doch dit strijdt tegen Gods heilige liefde, en zoodra de mensch dit Goddelijk oogmerk begint te doorzien, wordt het zeker nog minder dan te voren bereikt. Van de andere zijde mogen wij Gods alwetendheid en alomtegenwoordigheid niet laten varen, om alzoo, door het onbeperkt handhaven onzer vrijheid, de mogelijkheid en strafwaardigheid van het kwade te verdedigen. De zaak is aldus gelegen. God heeft den mensch zoo geschapen, dat hij zondigen *kon*. Als vrij en zelfbewust wezen vormde Hij schepselen, die eene *betrekkelijke* vrijheid hadden, en die dus ook *ergens* en *iets* konden *werken*. Krachtens Zijnen *concursus generalis* blijft Hij, gelijk tot al het overige, ook tot deze schepselen in de naauwste betrekking staan. Die *concursus* wordt echter anders gewijzigd, waar zij tot de zedelijke wereld in betrekking treedt, dan tot de natuurlijke. Zij bestaat niet daarin, dat God, als een wezen *buiten* de wereld, gedurig het onvolmaakte in het geschapene aanvult, en telkens begint te werken, waar de gewone krachten der schepselen te kort schieten. Neen, als *mundi causa immanens* (altijd met vrijheid echter en zelfbewustheid) trekt Hij geen' oogenblik de handen van de natuur af, en wat hare krachten werken, dat werken zij door Hem, anders zou de natuurkracht iets *zelfstandigs* wezen. In de natuurlijke wereld nu werkt God *absoluut*, in de zedelijke slechts *relatief*. Werkte Hij absoluut ook op het laatstgenoemde grondgebied, iedere andere werkzaamheid van vrije wezens nevens, buiten of tegenover de Zijne werd onmogelijk, gelijk de zon, als zij in vollen middagglans blinkt, alle an-

dere hemellichten verduistert. Neen, hier *begeleidt* God als het ware onze daden, terwijl Hij in de stoffelijke wereld absoluut *bepaalt* hetgeen geschiedt. *Deus concurrit ad formale, non ad materiale malae actionis, ad naturale, non ad morale in eâ.* Dat wij bestaan, zielsvermogens bezitten en krachten, die ten kwade kunnen gewend worden, is *Gods* — het kwade gebruik, dat wij daarvan maken is *ons eigen werk.* En waar wij het kwade *willen* en besluiten, blijft de *uitkomst der daad* altijd nog in Gods hand, die haar toelaat, verhindert of ten goede bestuurt.

Ook de Bijbel ontkent duidelijk, dat God oorzaak der zonde is, Matth. XIX: 17. 1 Joh. I: 6. Is de zonde *vijandschap* tegen God, zij kan dan ook niet van Hem afkomstig zijn. En de voorstellingen des O. T., die hier en daar het tegenovergestelde schijnen te leeren worden niet alleen door grondiger verklaring in een ander licht geplaatst, maar staan ook op een lager standpunt, waarop men nog minder doordrongen was van het onderscheid tusschen Gods natuurlijke en zedelijke werking en van de waarde der menschheid. Jesaia LXIII: 17 is als dichterlijke klagt, Jes. XLV: 7 alleen van het *natuurlijke* kwaad op te vatten.

Deze leer wordt door twee andere ondersteund, die van *gerigt* en van *verlossing*. Wij moeten ons het *gerigt* voorstellen, niet alleen als *scheiding*, maar ook als *vergelding* (beide opgesloten in het woord κρίσις). Loochening van de mogelijkheid en noodzakelijkheid der eerste zou tot consequente ontkenning voeren van het specifiek onderscheid tusschen het booze en goede. Ook aan gene zijde des grafs is de straf te wachten, als openbaring van Gods vergeldende regtvaardigheid,

aan wier vonnis zich hier de zondaar zoo vaak tracht te onttrekken. (Een en ander wordt door den schrijver ontwikkeld tegenover de *Eschatologie* van STRAUSS). Ook behoeft het geene uitvoerige aanwijzing, hoe in deze geheele leer de uitdrukkelijke ontkenning ten grondslag ligt der gedachte, dat God oorzaak der zonde kan zijn. *Peccati ultor, non peccati auctor esse potest.* Dit blijkt nog duidelijker, als wij het wezen der straf in het oog vatten. Straf onderstelt in hare voorwerpen wezens, die zelve *oorzaak* hunner daden zijn, en eene relatieve zelfstandigheid buiten God bezitten. Onderscheiden van *tucht*, is haar laatste doel geene *verbetering*, gelijk zoo vaak onjuist beweerd wordt, want kon deze door straf bereikt worden, dan zou de Verlossing onnoodig, ja geenzins eene weldaad geweest zijn. Maar handhaving der geschondene wet en openbaring van Gods onkrenkbare regtvaardigheid is haar oogmerk. Tucht heeft haar laatste doel *in* het individu: *straf* heeft een algemeen beginsel *tegenover* hem te vertegenwoordigen. Tucht moet verbeteren, straf moet inteugelen en vergelden, 1 Cor. XI: 32. Straf staat tegenover, tucht in verband met Gods verlossende werkzaamheid. Hebr. XII: 5-11. Het is in eene innerlijke noodzakelijkheid des Goddelijken wezens gegrond, dat Hij de zonde straft. Deed Hij het niet, zij behield haar regt tegenover de Goddelijke majesteit en wereldregering. Zoo erkent Hij die straft de *persoonlijkheid* en de *vrijheid* des gestraften. In zoover is het eene *eere*, vatbaar voor straf te wezen. Wij zouden dat niet zijn, waren wij niet in zoo naauwe en tevens vrije betrekking tot God geplaatst.

Dezelfde waarheid blijkt ook uit de *verlossing*. Wordt zij overal als werk van Gods *genade* voorgesteld, dit zou niets beteekenen, zoo Hij geen regt had, om de zonde te straffen. Zoodra aan onze zijde de waarheid der *schuld* is opgeheven, verliest de *vergeving* aan Gods kant hare waarde. Is het Christelijk leven een *nieuw* beginsel, dat met het geloof aan Gods vergevende genade in Christus begint, het veronderstelt dan een voorafgegaan inwendig gerigt van den zondaar over zichzelven, dat zelfbedrog zijn zou, ware God de oorzaak der zonde. En het verzoenend sterven van Christus verklaart luide en krachtig, dat de zonde in haren aard een *scheidsmuur* is tusschen den mensch en God, die slechts door zulk eene betooning van Gods regtvaardigheid en liefde geslecht kon worden, Rom. III: 25, 26.

Ook de kerkelijke ontwikkeling der Kakologie heeft altijd getracht, God van het booze uit te sluiten. Daarom werd het kwade door ORIGENES en GREGORIUS NYSSENUS beschreven, als *οὐκ ὄν*. Daarom onderscheidde AUGUSTINUS tusschen Gods voorbesluit en voorwetenschap, en bragt de zonde alleen tot de laatste in verband. Dienzelfden weg sloegen ook de meeste *Scholastici* in. De Calvinistische onderscheiding echter tusschen Gods *openbaren* en *verborgenen* wil, waarvan alleen de eerste het kwade onvoorwaardelijk zou uitsluiten, is onbepaald te verwerpen. Zulk een openbare wil openbaart eigenlijk niets waarachtigs, maar strekt slechts ten dekmantel voor den verborgenen. Juist de laatste is *openbaar*, zoo het stelsel van CALVIJN waarheid bevat; anders zou men immers van haar in het geheel niets weten?

Zoo is dan het booze eene daadzaak der *ervaring*. Als zoodanig vordert het opzettelijk onderzoek naar zijne *oorzaken*. Al meende men zelfs, dat deze nooit te vinden of aan te wijzen waren, dan nog ware het wetenschappelijk bewijs dier onmogelijkheid gewin te achten. In allen geval moeten eerst de verschillende *theorien*, die men tot verklaring van het probleem heeft uitgedacht, critisch beoordeeld worden. Maatstaf dier beoordeeling zullen reeds de gewonnen resultaten zijn.

Het tweede boek (I. bl. 314-518) is aan dit onderzoek gewijd, en *allereerst* komt ter toetse de meening van hen, die de zonde afleiden uit de *metaphysische onvolkomenheid des menschen*. Müller verstaat door deze laatste de onvolmaaktheid, die den mensch noodzakelijk aankleeft als eindig en beperkt schepsel, waardoor zijn verstand niet slechts voor waarheid maar ook voor dwaling vatbaar, en zijn wil niet alleen tot het goede, maar ook tot het kwade gerigt is, een verschijnsel, zoo natuurlijk volgens deze opvatting, dat men zich veeleer zou moeten verwonderen, wanneer daarvan het tegendeel plaats had. Zoo beweerde vooral leibnitz in zijne *Theodicée*, dat de menschelijke wil door verkeerde voorstellingen er toe geleid wordt, om van zelven het kwade boven het goede te kiezen. Het *malum morale* is hier alzoo = *privatio boni*, en men heeft niet meer naar de *causa efficiens mali*, maar louter naar de *causa deficiens* te vragen. Op dit standpunt is alzoo niet God zelf, maar onze eigene beperktheid de oorzaak der zonde, schoon deze laatste in Gods wil gegrond is. Deze theorie kan in een tweeledig licht worden beschouwd, als dienende of om de noodzakelijkheid

of slechts om de mogelijkheid der zonde te verklaren. In den eerstgenoemden zin opgevat, brengt zij wel degelijk de schuld der zonde op *God* terug, die den mensch zoo beperkt heeft geschapen, dat hij zondigen *moest*. Dan behoort de zonde tot het *wezen* der menschelijke natuur, en nimmer kan hij van haar *geheel vrij* worden, of hij zou moeten ophouden, mensch te zijn. Intusschen schijnt LEIBNITZ alleen bedoeld te hebben, de *mogelijkheid* der zonde langs dezen weg aan te wijzen. Doch ook dan voldoet dit stelsel niet. De ervaring leert toch, dat vele menschen niet slechts een zwakken, maar een dadelijk *boozen* wil hebben. Dit laatste laat LEIBNITZ onverklaard, en evenzeer, vanwaar de onderlinge *zamenhang*, en de gedurige *herhaling* der slechte daden komt. Ook openbaart zich het booze niet slechts als *verlamming* onzer natuur, maar als een *energisch* beginsel. De Bijbel spreekt ook van *ἐνεργεία πλανῆς* en van *βαθη τοῦ σατανᾶ*. Daarom wekt het besef van misdaad geen medelijden maar *afschuw* bij ons op. Daarom stelt de H. S. dan ook de zonde voor, als voorwerp van Gods *toorn* en wekt minder tot klagen *over*, dan tot haat *tegen* haar op, ja, beoordeelt haar als niet slechts *gradueel*, maar *specifiek* van het zedelijk goede onderscheiden. Daarom is het ook onwaar, als men beweert, dat het booze iets louter adhaerents aan het goede zij, gelijk roest aan het ijzer kleeft. Met zulke bloote afgetrokkene begrippen, gelijk ook met de wijsgeerige bewering, dat het kwade iets *negatiefs*, en het goede slechts *positief* is, wordt voor de dieper doorgronding van het eerste weinig gewonnen.

De beschouwing van het kwade als *privatio boni* verschuift het raadsel slechts, zonder het op te lossen, en voert tot de ontkenning der eeuwige waarheid, dat de zonde iets *onnatuurlijks* is. Het zou ons kunnen verwonderen, dat echter AUGUSTINUS zelfs het kwade in dezen negatieven zin opgevat heeft, wisten wij niet, dat dit was voortgekomen, *deels* uit reactie tegen de Manicheen, die het als een positief *eeuwig* beginsel beschouwden, *deels* uit den invloed der Platonische philosophie op zijn stelsel. Intusschen is er toch groot onderscheid tusschen hem en LEIBNITZ. Bij den laatsten is deze onvolkomenheid s' menschen *natuurlijke*, bij AUGUSTINUS is zij s' menschen *door den val bedorven toestand*. Bij AUGUSTINUS is het kwade een beginsel van tegenstand en vijandschap tegen God, gelijk het door GÖTHE treffend wordt beschreven in de bekentenis van MEPHISTOPHELES aangaande zichzelven:

Ich bin der Geist, der stets verneint! u. s. w.

Een tweede stelsel is dat van hen, die den oorsprong der zonde in de *zinnelijkheid* zoeken. De mensch, zoo spreken de voorstanders van dit gevoelen, is niet alleen geestelijk, maar ook zinnelijk wezen. Als zoodanig laat hij zich geduriG besturen door indrukken uit de wereld rondom zich en door de kracht der zinnelijkheid, in plaats van de eischen des geestes te volgen. Van daar de zonde. — Intusschen moet hier reeds dadelijk worden toegegeven, dat niet de zinnelijkheid op zichzelve reeds de oorzaak der zonde is, maar hare verhouding tot en haar strijd tegen het zedelijk beginsel. De vraag blijft dus, van waar die verhouding en die strijd ontstaat? Men zegt: van daar, dat de zinnelijke neiging zich op het *aangename*, de

zedelijke zin zich tot het *goede* rigt. Maar *vooronderstelt* het niet reeds zekere afwijking, zoo het zedelijk goede ons niet tevens als aangenaam voorkomt? En hoe komt het dan, dat de zinnelijkheid den geest *al meer en meer* aan zich onderwerpt? Antwoordt men alleen, dat dit uit de vrijheid van den wil te verklaren is, dan geeft men eigenlijk zijne theorie reeds op, want deze laatste vindt in de zinnelijkheid zelve den oorsprong der zonde. Dat de zinnelijkheid den wil *aanprikkelt* tot zonde, zal wel niemand ontkennen. De vraag is slechts, of zij den mensch noodzakelijk tot zonde vervoert, en hoe de wil er toe komt, om zich door het kwade geheel te laten besturen? Ook op dit standpunt is het onderscheid tusschen goed en kwaad louter *gradueel.* Is de wil sterker, men zal deugdzamer, is hij zwakker, men zal slechter zijn.

Niets is gewoner, dan de bewering, dat de zonde daaruit ontstaat, dat de zinnelijkheid zich veel vroeger en sterker dan de rede ontwikkelt. Vroeger bouwde men deze bewering op eene *Anthropologie,* waarin het zinnelijke en het geestelijke als twee opposiete beginselen in denzelfden mensch voorkwamen. Nog gemakkelijker schijnt zij op het standpunt der jongste wijsgeerige Psychologie, die zoo sterk aandrong op de eenheid van geest en natuur, de natuur opvattende als den nog onbewusten geest, den geest als de ontwaakte natuur. In dien overgang en ontwikkeling nu van den geest tot natuur schijnt strijd en nederlaag natuurlijk. Doch wij kunnen deze Anthropologie niet tot de onze maken. Wel *wacht* het Christelijk geloof eene hoogere vereeniging van stof en geest (de Escha-

tologie belooft een *σῶμα πνευματικὸν*), maar voor al nog is er tusschen die beiden een reeël onderscheid, en beider grondgebied is onderscheiden. Ook ontwikkelt zich de geest zoo langzaam niet, als de voorstanders van deze Hypothese schijnen te willen. Ware die langzame ontwikkeling de noodzakelijke aanleiding tot zonde, dan zou de deugd geheel onmogelijk zijn. Dan moest de magt der zonde het grootste zijn bij het kind, betrekkelijk minder bij den jongeling en den man. Immers in het eerste is het geestelijk beginsel veel minder, dan bij de laatsten ontwikkeld. Dan moest de zonde verminderen, hoe meer de beschaving en verlichting der menschheid toeneemt. En juist gaat de hoogste verbastering meest met de fijnste beschaving gepaard, en leert de ondervinding, dat zij wel de zonden verfijnt, maar niet verbetert, wel polijst, maar niet fnuikt. — Bovendien zijn er vele zonden, waarin zich de overwegende zinnelijkheid geenzins als hoofdbeginsel openbaart, zoo als eerzucht, nijd en heerschzucht. Deze allen vloeijen uit *hoogmoed*, geenzins uit *zinnelijkheid* voort. Doch deze theorie beschouwt de zonde alleen als *zelfverlaging*, niet als *zelfverheffing* des menschen, alleen als *defectus*, niet als *excessus*. En toch, in het paradijs, bij Israël, ja de gansche menschheid door, zien wij die *beide* rigtingen des kwaads zich openbaren.

Deze theorie heeft eindelijk verderfelijke zedelijke gevolgen. Zij leidt tot ligtzinnige kleinachting der zonde, als eigenlijk buiten onze schuld. Zij beschouwt haar minder als een slechte *daad*, dan als een treurig *lot* der menschheid. In de Moraal voert zij consequent tot *Ascetisme*, want de eerste pligt wordt dan,

de zinnelijkheid niet slechts, waar zij overmatig heerscht, in te teugelen, maar zooveel mogelijk haar zelve te onderdrukken en te dooden, want zij zelve is de kiem, waarin de noodlottige vrucht *noodzakelijk* besloten is. Overigens weet men dat het vooral de Pelagianen waren, die dit gevoelen hebben voorgestaan. Noodzakelijk moet het tot *Manicheisme* voeren, daar het een *noodzakelijk* beginsel van het kwade aanneemt, in eene onveranderlijke inrigting der menschelijke natuur gegrond.

Maar is echter dit stelsel niet op het Evangelie gegrond? Men heeft het beweerd, en uitdrukkelijk op uitspraken des Heeren gewezen, zoo als Joh. III: 6. Matth. XXVI: 41. ook op Jacob. I: 14. 15. en vooral op de leer van Paulus, dat de σάρξ de bron der zonde is. Van de drie eerstgenoemde plaatsen wijst MÜLLER echter aan, dat zij geenzins bewijzen, wat zij schijnen. Bijzonder belangrijk is zijne behandeling van het Paulinische denkbeeld van σάρξ. Hij stemt toe, dat de σάρξ bij den Apostel de *zetel van de magt der zonde* is, Rom. VI: 12, 13, 19. maar acht hiermede nog geenzins bewezen, dat het vleesch daarom ook de *bron* der zonde zou wezen. Het is niet waar, dat σάρξ tegenover πνεῦμα volstrekt niet anders beteekenen zou dan s' menschen zinnelijke natuur 1). Hoe had Paulus dan aan het menschelijke ligchaam zoo veel waarde en bestemming kunnen toeschrijven: 1 Cor. III: 16, VI: 13? Zou hij dan wel eene herleving van het gestorven ligchaam geleerd hebben, en niet liever eene louter geestelijke voortduring? Hoe heeft hij dan aan den Verlosser eene waarachtige en dus ook

1) Uitvoeriger is dit bewezen door THOLUCK, in zijnen *Comment.* op Rom. VII: 14.

zinnelijke menschelijke natuur, en echter *zondeloosheid* toegeschreven? En waarom kent hij dan ook het booze toe aan wezens, die geen *σῶμα ψυχικὸν* bezitten, b. v. daemonen? — Waar de Apostel, Gal. V: 13-24. de *ἔργα τῆς σαρκός* beschrijft, daar noemt hij vele zonden op, die met de zinnelijkheid niets gemeens hebben, maar uit hoogmoed voortvloeijen, gelijk ook vooral Coll. II. 18-23. *Σάρξ* staat bij Paulus meestal niet tegen het bloot menschelijk, maar tegen het Goddelijk *πνεῦμα* in den mensch over. En na uitvoerige verklaring der voornaamste plaatsen, waar het voorkomt, toont MÜLLER dat het beteekent: «*das gesammte erscheinende offenbare Dasein des* «*Menschen, das Leben desselben in der Wellt nach* «*allen seinen Beziehungen,*" het leven dus naar den zin der *van God afgescheidene* menschheid, 1 Cor. III: 3. «*Der Begriff von σάρξ ist nicht aus blös-* «*ser Anthropologie, sondern nur aus der Tiefe* «*des religiösen Selbstbewustseins zu gewinnen.*" Ten slotte wordt vermeld, dat reeds bij AUGUSTINUS, ANSELMUS, THOMAS VAN AQUINAS, LUTHER en CALVIJN sporen dezer diepere opvatting te vinden zijn.

Eindelijk wordt nog met een woord aangewezen, in wat betrekking de denkwijze van KANT aangaande den oorsprong der zonde tot de zinnelijkheids-theorie staat. Schijnbaar komt hij met deze overeen, zoo vaak hij beweert, dat het kwade in het beginsel bestaat, om de wetten der practische rede aan de eischen der zinnelijkheid te onderwerpen, terwijl de zedelijke vrijheid daarin gelegen is, dat men onafhankelijk van de laatsten de eersten volgt. In zijne *Religion innerhalb die Grenzen der blossen Vernunft* echter dringt hij veel die-

per door, waar hij zijne leer van *het radicale booze* ontwikkelt. Men heeft dit hoogst inconsequent genoemd, en aan eene verandering zijner meening toegeschreven. Doch diepere opvatting van zijn stelsel toont aan, dat deze laatste leer met het geheel ten naauwste zamenhangt, en ook in vroegere geschriften des grooten mans reeds verondersteld is, zoodat de voorstanders der bestredene hypothese zich vruchteloos op hem als bondgenoot beroepen.

Wij kunnen onzen schrijver in de bijzondere bewijzen dezer stelling niet volgen, daar het meer dan tijd is, *ten derde*, zijn oordeel over de theorie van SCHLEIERMACHER te vernemen.

In deze vindt hij, bij den eersten opslag van het oog, nog al eenige dubbelzinnigheid. In zijne *Zedeleer* (uitgegeven door SCHWEIZER) verklaart SCHLEIERMACHER het booze uit eenen belemmerenden tegenstand van de zinnelijke zijde onzes aanzijns tegen de geestelijke. Ook in de *Geloofsleer* (§ 66. 2e Dr.) wordt de zonde als een positieve wederstand van het vleesch tegen den geest beschreven. Onder het eerste verstaat hij de vereeniging der zoogenaamde lagere zielskrachten, terwijl hij den geest uitsluitend als zetel van het Godsbewustzijn beschouwt. «*Jede Hemmung der Richtung* «*auf das Gottesbewusstsein durch ein Moment des* «*sinnlichen Bewusstseins erregt Unlust, oder das* «*Bewusstsein der Sünde.*" Elders echter gaat hij dieper en verklaart voor zonde «elk streven, dat zich losrukt «van de betrekking tot God, ware het ook het verhevenste en meest stoute."

Men heeft zich over het gemis van strenger afgeslotene bepalingen niet te verwonderen. De geloofs-

leer toch van SCHLEIERMACHER ontwikkelt de daadzaken des Christelijk-vromen zelfbewustzijns. Als zoodanig had hij slechts de bewustheid der zonde (subjectief), niet de zonde zelve (objectief) te beschouwen. Beide zaken worden hier intusschen met elkander verward, en de stoornis in onze bewustheid van God, door de overtuiging van zonde bij ons opgewekt, wordt door hem daaruit verklaard, dat de zinnelijkheid zich veel vroeger dan de rede ontwikkelt. — Maar zoo het Godsbewustzijn, op het standpunt van SCHLEIERMACHER een beginsel is, dat in den grond der zaak zichzelven altijd gelijk en boven alle wisselingen verheven is, dan wordt eigenlijk op deze wijze het onstaan der zonde in den mensch *onmogelijk*. Volgens het absolute afhankelijkheidsgevoel, dat het denkbeeld van iedere causaliteit buiten God als Manicheisme veroordeelt, zou dus niet de mensch, maar God zelf de zonde hebben veroorzaakt.

Doch dit is niet mogelijk. «*De zonde ontstaat,*" zoo herneemt SCHL. « daaruit, *dass die bestimmende Kraft* « *des Gottesbewustsein unzureichend ist im Verhällt*- « *niss zu der Stärke der naturlicher Triebe*". Maar zoo wordt de zonde niets meer dan *absentia boni*, die bloot Pelagiaansch op te vatten is, en de verschijning van Christus is geen nieuw aanvangspunt meer, maar een eenvoudig doorgangspunt in de ontwikkeling der menschheid uit zichzelve. « Dat is zoo" — zal SCHL. antwoorden — « maar God heeft echter verordend, dat ons geweten ons deze onvolmaaktheid als zonde toerekende, opdat de openbaring van het volkomen Godsbewustzijn in Christus ons als *verlossing* voor de oogen trede. In zoover veroorzaakt God dus ook de zonde, als deze laatste het middel is, om het be-

grip van verlossing te verwezenlijken. (§. 81. 82.) Zoo is dan de zonde, op een *teleologisch* standpunt beschouwd, *noodzakelijk*."

Hoe is dit met s' mans vroeger resultaat te rijmen, dat zij *onmogelijk* was? Door scherpe onderscheiding van de *subjectieve* en *objectieve* zijde der zaak. In den eerstgenoemden zin volgens de uitspraak *onzer* bewustheid is de zonde dadelijke wederstand tegen God: in den laatsten zin echter is de zonde *voor God zelf*, als zoodanig, volstrekt niet aanwezig. « *An sich ist sie eine* « *blosse Verneinung, und nur in unserm Bewustsein* « *etwas Reales, Positives*". Maar God, die ons een zoo bedriegelijk bewustzijn schonk, moet dan al zeer gruwzaam geweest zijn. Immers wij zijn dan slechts schuldig voor ons eigen bewustzijn, en niet voor Zijne regtbank. En zoo God deze inrigting van ons zondebewustzijn alzoo heeft verordend met betrekking op de verlossing, dan moet de zonde ook voor Hem iets wezenlijks zijn; waarom had Hij anders die verlossing zelve daargesteld?

Zoo voert dan ook het stelsel van SCHLEIERMACHER tot geene bevredigende resultaten. Zijne grond-dwaling schijnt wel deze, dat hij onze betrekking tot God als *absolute* afhankelijkheid opvat, daardoor aan onze vrijheid geene genoegzame plaats laat, geen voldoend onderscheid maakt tusschen Gods *absolute* werking op de *natuurlijke*, en Zijn *relatieven* invloed op de *zedelijke* wereld, en alzoo het specifiek onderscheid tusschen natuur en geest opheft. Wij moeten dus op andere theorien het oog vestigen.

« *Ableitung des Bösen aus den Gegensätzen des individuellen Lebens*" is het opschrift des *vierden*

Hoofdstuks, en de theorie, die hier beoordeeld zal worden komt op het volgende neder: « Het booze « is noodzakelijke keerzijde van het goede, de schaduw- « kant, die van het licht onafscheidelijk is. Ware in « de plant slechts eene eenige, harmonische kracht « werkzaam, nimmer zou zij tot rijpheid komen: nu « door tegenstrijdige krachten bewerkt en bewogen, « wordt zij gedrongen, in den voortgang harer ont- « wikkeling een rijk, bevallig leven te ontplooijen. « Al wat *individueel* is, is zamengesteld uit verschil- « lende strijdige deelen, en zoo ook het menschelijke le- « ven. Volkomene heiligheid en volslagene boosheid zijn « louter abstracties. Een duivel is evenmin denkbaar « als een engel: slechts tusschen de ideale voorstel- « lingen van hemel en hel, waar de menschheid staat, « kampend, bezwijkend en overwinnend, is aanschou- « welijk, concreet, individueel leven ontwikkeld.

« Het goede zou ons nimmer tot bewustheid ko- « men, zoo wij geene kennis droegen van het kwade, « even weinig als de waarheid zonder dwaling, lust « zonder last, gezondheid zonder krankheid helder on- « derkend worden. Hoe nietig werd het leven zonder « zonde, hoe eentoonig eene eeuwige deugd! Dan sluí- « merde iedere kracht ten goede! Neen, wel te regt « verschijnt MEPHISTOPHELES in GÖTHE'S FAUST onder de « dienaren des hemels. De kracht der zonde, die « geheel onbeteugeld woedende ons in het verderf « zou storten, moet, zoo zij slechts behoorlijk wordt « ingetoomd, tot onze ontwikkeling dienen. Alle in- « dividualiteit is exclusief: die niet diep kan haten, « kan ook niet innig liefhebben. Zoo onttrekt de eik « zonlicht en sappen aan de kleinere planten, die

« groeijen aan den voet. Zoo zou het volksleven ver« slappen, als de krijg nimmer uitbrak. Zoo werd de « zee een moeras, bijaldien nooit stormen haar bewogen. « Bittere ervaringen van de wrange vruchten der zon« de zouden ligtelijk ons oordeel tot eene te scherpe « uitspraak over haren aard en hare snoodheid kunnen « verleiden. Doch eene vergelijking van het gebied der « zedelijkheid met dat der kunst roept ons van die een« zijdigheid terug. Wat ware de poëzij, zoo zij zich « alleen tot eentoonige idijlle en natuurschildering moest « bepalen, en het zedelijk en natuurlijk kwaad, dat in « de wereld is, haar geene stof aanbood van tragischen « inhoud? *Das ist ja der seltsame Zwiespalt un« seres Lebens, dass wir jenen finstern Machten « uns nicht hingeben dürfen, und uns ihnen doch « nicht ganz entziehen können, ohne den Reiz des « Lebens zu erstören.* Eerst uit wanklanken ontstaat « eene schoone, krachtige harmonie".

Opzettelijk werd deze theorie hier eenigzins uitvoerig ontwikkeld, omdat zij door zoovelen in onze dagen is aangenomen. Reeds bij LACTANTIUS (*Divin. Institt.* II. 8. 9. V. 7.) vindt men er sporen van, als hij het *malum* een *interpretamentum boni* noemt; even zoo bij J. SCOTUS ERIGENA. De *Optimisten* kunnen haar over het geheel niet anders dan welkom heeten, en opzettelijk is zij in onze dagen ontwikkeld door HASSCHE, in zijn werk *Das Böse im Einklang mit der Weltordnung.* 1827 (later herroepen).

Het valt spoedig in het oog, dat op dit standpunt de bewustheid van schuld weinig meer blijft dan zwartgallig zelfbedrog, dat dan een volstrekt zondelooze en echter historische Christus eene ongerijmd-

heid wordt, en de leer van een vlekkeloos heilig, en daardoor eeuwig zalig leven alle waarheid en aantrekkelijkheid verliest. De voorstanders dezer leer hebben het dan ook zelve erkend, dat de Christelijke hemel in hunne voorstelling iets zeer vervelends had, daar absolute zedelijkheid ongerijmd is, en deze juist de zonde volstrekt noodig heeft, om zich te ontwikkelen.

Om dit gevoelen te wederleggen moet men opmerken, dat ook het zedelijk goede, afgescheiden van de zonde, een beginsel van voortgang en ontwikkeling in zichzelf heeft. De trapswijze ontwikkeling geschiedt wel door velerlei middelen, maar altijd langs een weg, die door de Goddelijke wijsheid daartoe werd aangewezen: nooit behoeft zij te geschiedeu op eene wijze, die daarmede en met haar eigen doel strijdig is. Juist hier moet men eene scherpe grenslijn in het oog houden tusschen de natuurlijke en zedelijke wereld. Strijd tusschen licht en zwaarte, tusschen warmte en koude, waardoor ontwikkeling in de eerste tot stand komt, is nog niet volkomen gelijk aan de worsteling tusschen deugd en ondeugd op het grondgebied der laatste. Analogie tusschen beiden is daarom nog geene Identiteit. *Nu* is in vele opzigten, nadat de zonde eenmaal in de wereld intrad, de heerschappij des kwaads voor de menschheid een doorgangspunt geworden tot hoogere volmaking. Daarmede is echter nog geenzins bewezen, dat die volmaking ook langs geenen anderen weg had kunnen, ja moeten bereikt worden. Het booze is niet slechts het tegenovergestelde van het goede, maar daarmede in onverzoenlijken strijd.

Dat op dit standpunt de Christelijke Eschatologie eene ongerijmdheid wordt, is duidelijk. Ligt reeds

noodzakelijk in het begrip van *individualiteit* dat der *zonde*, of is, volgens eene andere wijziging van dit standpunt, het individueel bestaan reeds een afval van het absolute, dan ware persoonlijke vrijheid een *abnormale* toestand, en oplossing in het oneindige onze schoonste verwachting.

Bovendien moet men tegen deze hypothese opmerken, dat de zonde niet iets geisoleerds, niet iets bloot *uitwendigs*, maar een levend en werkzaam *beginsel* is. Uitgaande van des menschen wil grijpt het diep in zijne ontwikkeling in, en verspreidt zich op allerlei grondgebied. De zonde *bederft* alles, en verstoort s'menschen regte betrekking tot de natuur, tot de menschheid, tot God. Het is juist door hare kracht en heerschappij, dat wij ons geene concrete voorstelling van volmaakte, harmonische heiligheid kunnen maken, en daarom ook het bekoorlijke van dien toestand niet kunnen gevoelen. Uit haar is de strijd afkomstig, waardoor ieder individu en ons geheel geslacht ontwikkeld wordt, en waarin hemel en hel als het ware twisten om ons bezit, een strijd, dien de grootste genieën het diepst ondervinden. Omdat de *zonde* het hart der volken heeft ingenomen, daarom moet de krijg vaak gruwelen weren, die uit te langen vrede voortkomen zouden. Nu, daar de zonde tot droevige wezenlijkheid in onze natuur is geworden, kunnen wij ons geene krachtige poëzij denken, die ook deze sombere schaduwzijde niet opneemt in de stof, die zij bearbeidt. Eenmaal, als de heiligste idealen der poëzij tot werkelijkheid zijn geworden, zal het anders en beter zijn. — Ook de Bijbelplaatsen, waarop de voorstanders van het bestreden gevoelen zich beroepen,

Joh. IX: 3. 1 Cor. II: 19. 2 Tim. II: 20. begunstigen, bij grondige verklaring, hen geenzins. De waarde van den mensch wordt jammerlijk miskend door eene bewering, die volmaakte heiligheid uitsluit van zijne oorspronkelijke bestemming. En de Goddelijke natuur vooral, die wij erkennen als een licht zonder eenige duisternis, wordt hier een louter *abstractum*, ja, op het hoogste wezen wordt dan het woord van NITZSCH toepasselijk: «*der dogmatische Satz: das Gu-*«*te bedarf des Bosen zu seiner Verherrlichung,* «*ist nicht minder verwerflich, als der Ethische* «*Grundsatz: lasst uns Böses thun, damit Gutes* «*daraus werde, oder,*" ἐπιμνοῦμεν τῇ ἁμαρτίᾳ, ἵνα ἡ χάρις πλεονασῇ 1).

Gewijzigd is deze theorie in het stelsel van HEGEL. Bij hem bestaat het booze daarin, dat de mensch op het lage standpunt zijner natuurlijkheid, waarboven de geest zich verheffen moest, blijft staan en zijne individualiteit geldig maakt tegenover al wat haar omringt. Daarom is ook hem het booze een noodzakelijk ontwikkelingsmoment in onze natuur, schoon bestemd, niet om te blijven, maar om langzamerhand overwonnen te worden. De mensch moet eten van den boom der kennisse des goeds en des kwaads, anders is hij geen mensch meer, maar dier. Zoo schroomt HEGEL dan ook niet te verklaren, dat deze tweespalt in s' menschen innerlijk leven, in welke juist het booze zich openbaart, tot het begrip der menschheid behoort.

Teregt heeft STRAUSS hier een voortgang boven het standpunt van SPINOZA opgemerkt 2). Maar toch

1) *System.* p. 197, 4e Aufl. 2) *Dogmat.* II. p. 380.

ook hier strijdt het Metaphysisch stelsel met het Ethisch zelfbewustzijn. De zonde kan dan, zoo zij niets meer is, dan wat HEGEL wil, toch niet absoluut *verboden* worden, en vruchteloos tracht hij ook het schuldgevoel in den mensch voldoende te verklaren. Voor zoover de verheerlijking van natuur in geest nooit geheel is voltooid, moge men dan ook de vernietiging van het booze zich denken als *steeds geschiedende en voortgaande*, nimmer is zij *volkomen voltooid*. Hield immers de zonde op, de menschelijke geest hield mede op te bestaan, en met hem God zelf, die slechts in hem tot zelfbewustzijn komt. — Alle deze ongerijmdheden komen van daar, dat HEGEL het wezen des menschelijken geestes als *denken*, en dit denken, als *noodwendig procès* opvat. Wat zich nu voor de regtbank van dit logisch denken niet als *redelijk* en dus *noodzakelijk* laat verklaren, is hem *toevallig* en geheel *zonder beteekenis*. Zoo komt hij dan tot het dilemma, om het kwade *of* als zoo geheel nietig en onbelangrijk op te vatten, dat het naauwelijks de aandacht des wijsgeers verdient, *of* het als een «integrerend moment der Idée" te beschouwen, en het met de werkelijkheid ook redelijkheid en noodzakelijkheid toe te kennen. Het ontbreekt dan ook niet aan plaatsen in HEGEL's geschriften, waar dit met ronde woorden verzekerd wordt. En wat hij daartegen over in de schaal legt, heeft slechts *dialectische* waarde. In plaats van verzoening des menschen met God, leert hij eene verzoening van het booze met het goede, die alleen op speculatieve, niet op wezenlijke wijze geschiedt. Het is de *logische* opheffing van den twee-

spalt tusschen natuur en geest, waardoor de mensch weder met zichzelven bevredigd wordt.

Eindelijk wordt nog de *Dualistische afleiding van het booze* ter toetse gebragt, en dat niet louter volledigheidshalve, want enkelen der nieuwe speculatieve stelsels begunstigen deze rigting weder, die vroeger zoovele voorstanders vond. Men denke slechts aan den JUDAS ISCARIOTH van DAUB, schoon deze het booze beginsel als door God geschapen erkent. Het Dualistische stelsel vat het kwade meer als *substantie*, dan als *corruptie* op, en tot zekere hoogte is het achtenswaardig, daar het van het specifiek en onveranderlijk onderscheid uitgaat tusschen goed en kwaad. Maar langs dezen weg wordt de zonde meer een natuurlijk, dan een zedelijk gebrek, een noodzakelijk kwaad, waaraan de mensch zich niet meer onttrekken kan. Is toch het kwade beginsel eeuwig, het moet dan ook noodzakelijk en van God onafhankelijk zijn. Hoe moeijelijk deze gevolgtrekking te ontwijken is, blijkt allerduidelijkst uit de leer van het Parsisme. — Het Dualisme strijdt bovendien met de ondervinding, die leert, dat het booze althans *in zoover* afhankelijk van het goede is, dat het slechts *aan* en *in tegenoverstelling van* het laatste ontwikkeld wordt. *Bonum index sui et mali.* Ook verdient het opmerking, dat het kwade, om te kunnen bestaan althans de *vormen* van het goede aannemen of zelfs veinzen moet. (b. v. socialiteit en broedertrouw in eene rooversbende). Het kwade vliedt het licht, en draagt in zijnen tweespalt met zich zelf de zaden der vernietiging in zich. Zoo worden b. v. de zonden der zinnelijkheid vaak door die des hoogmoeds bestreden, en omgekeerd.

Het goede heeft slechts ééne hoofdvijandin, de zonde. Het kwade heeft er twee, de deugd en zichzelf. Het booze streeft gedurig, om zich los te rukken van God. En, zoo dan God dit streven liet gelukken, zou het dan zelfstandig en onafhankelijk bestaan? Neen, dan snelde het eene wisse vernietiging te gemoet, want slechts in Gods hand vindt al wat schepsel heet de voorwaarde zijns levens en zijner voortduring. Maar nu, wat niet zelfstandig buiten God bestaan kan, het kan ook niet eeuwig zijn nevens God. Wat niet altijd kan duren, kan ook niet altijd bestaan hebben.

Op alle de beoordeelde theoriën is gelijkelijk het vonnis toepasselijk, dat zij het ware *wezen* der zonde ontkennen, om haren *oorsprong* te verklaren. Om tot betere voorstelling op te klimmen, zal het noodig zijn, een' dieperen blik op de *vrijheid* des menschen te slaan. Na korte beoordeeling van SCHLEIERMACHER's en RITTER's begrip aangaande die vrijheid, gaat MÜLLER daartoe over in het

Derde Boek (II. p. 7-300.), getiteld: *de mogelijkheed der Zonde*, en die *eerst* van s'menschen zijde beschouwende, begint hij met op de *vrijheid* het oog te slaan, en wel aanvankelijk op het onderscheid tusschen *formele en materiele vrijheid.*

De mensch is *vrij*, wanneer hij het vermogen heeft, zijne eigene daden te bepalen, *onvrij*, wanneer hij door eene vreemde magt wordt bestuurd. *Ea res*, zeide SPINOZA reeds, *libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.* Op zedelijk grondgebied schijnt intusschen de vrijheid nog iets anders te zijn. Daar noe-

men wij hem in waarheid vrij, die uit eigene vrije verkiezing het goede doet, en wien dit als het ware tot eene tweede natuur is geworden. In hare volmaakste gedaante vertoont de vrijheid zich daar, waar de mensch niet anders *wil*, dan hij *moet*. Zoo beschreef reeds JACOBI de vrijheid des wils als deszelfs onafhankelijkheid van booze begeerlijkheden. In denzelfden geest spreekt ook het N. T. 1 Cor. VIII: 1–4. Joh. VIII: 36. 2 Cor. III: 17. Gal. V: 1. Hier is geene vrijheid *om* te kiezen gedacht, maar aan een toestand, waarin men gekozen heeft, en wel het goede. Dat is *materiele* of liever *morele* vrijheid. De vrijheid *om* te kiezen noemen wij *formele*. Het blijkt gemakkelijk, dat wij om den oorsprong der zonde te verklaren, bepaaldelijk op deze laatste te letten hebben. Wij moeten trachten dus haren aard te leeren kennen, en haar verband met de morele vrijheid te bepalen.

Velen vatten de formele vrijheid op, als onbeperkt vermogen, om te kiezen tusschen het kwade en het goede. In het N. T. wordt het aanwezen eener zekere vrijheid van keuze minder uitdrukkelijk *geleerd*, dan dadelijk *verondersteld*, b. v. in het verhaal van den val. Verg. Deut. XXX: vs. 15. 16. Matth. XXIII: 37. Joh. V: 40. Hand. VII: 51. Intusschen is het hoogst moeijelijk, de *morele* vrijheid met deze *formele* zoo zamen te vereenigen, dat de eene door de andere niet worde opgeheven. Geheel onmogelijk is dit, wanneer de laatste opgevat wordt als louter *willekeur*. Zoo stelde reeds de Engelsche bisschop KING in de vorige eeuw in eene verhandeling *de origine mali* het woord ter neder: *Non eliguntur res, quia*

placent, sed placent, quia eliguntur. Zoo blijft de vrijheid volstrekt geene zedelijke eigenschap meer, maar ontaardt in geheele bandeloosheid, die niets anders zoekt, dan oogenblikkelijke zelfbevrediging. Vat men de vrijheid als een bloot *aequilibrium* op, bij hetwelk de wil zich door eene zekere gelijkheid van gronden voor of tegen een of andere daad in korte aarzeling gebragt ziet, en nu uit zichzelven de schaal naar de eene of de andere zijde doet overslaan, zoo zou men dus, om vrij te blijven, zijnen wil steeds in eenige aarzeling tusschen het goede en booze moeten houden, of althans terstond na iedere bepaalde beslissing, tot dat aequilebrium moeten zoeken terug te keeren. Het valt in het oog, dat ook deze formele nooit tot materiele vrijheid kan worden.

Beter zal men de moeijelijkheid kunnen opheffen, als men hier van het algemeene en eenvoudige spraakgebruik uitgaat. *Vrij* noemt men gewoonlijk den man, *die doen kan, wat hij wil.* Hier hangt dus de mate der vrijheid af van de sterkte des wils. Wat de mensch in dit opzigt wenscht en waardeert, is de hoogstmogelijke *vanzelfheid* (das Selbstsein). Hier (wij bedoelen natuurlijk alleen de vrijheid in het voornemen, niet in het volvoeren onzer daden) is alzoo de *wil* niets anders dan *bewuste zelfbepaling.* Hoewel dit vermogen den mensch is aangeboren, kan hij hetzelve ook verzwakken en eindelijk geheel verliezen, Joh. VIII: 34. In plaats van de *voluntas* heeft de slaaf der zonde slechts een *velleitas*, een willen, dat zich niet meer doorzetten kan, en treffend geschilderd wordt, Rom. VII: 14-24. Eindelijk komt het zooverre, dat het *voluntarium* is gebleven, maar het

liberum is verloren, en teregt sprak AUGUSTINUS van een *servum propriae voluntatis arbitrium.* — Het begrip van formele vrijheid sluit dus noodzakelijk in zich, *dat men ook anders had kunnen handelen.* In zooverre beweerden de oude Metaphysici teregt, dat eene daad om vrij te zijn eene *actio contingens* moest wezen, mits men dit laatste slechts niet als *fortuitum* versta, want objectief bestaat er in de zedelijke wereld geen toeval. De mogelijkheid der zonde is dus van de zijde des menschen daarin gegrond, dat hij ook het tegenovergestelde van het goede verrigten *kan.* Zonder zulk een vermogen, blijkt het dat ook de morele vrijheid niet denkbaar zou wezen. Die mogelijkheid echter om het kwade te doen is bestemd, om steeds meer en meer te worden beperkt door de heerschappij van het geestelijk beginsel in den mensch. Heeft dit laatste gezegepraald, en is hij *zedelijk* vrij geworden door eigene vrije keuze, dan kan hij op een standpunt geraken, dat het kwade in hem metaphysisch ja mogelijk blijft, maar moreel onmogelijk wordt. Zoo wordt de formele vrijheid de voorwaarde der materiele, en de verkrijging der laatste het doel, waartoe de eerste ons gegeven is. — Overigens bedoelen wij, als wij in de formele vrijheid de *mogelijkheid* der zonde gegeven achten, hier alleen eene *reine* mogelijkheid, die de kiem der werkelijkheid niet *noodzakelijk* in zich draagt. In zooverre kunnen wij haar ook vrijheid van *keuze* noemen, mits men er bijvoege, dat weifelen en aarzelen bij die keuze *niet* noodzakelijk tot haar begrip behoort. Analogische overeenkomsten met deze vrijheid vindt men reeds in het meer ontwikkelde dierlijke leven,

waar wij vaak zekere willekeur in bewegingen en daden waarnemen. Overigens behoeft het naauwelijks opmerking, dat het vermogen om den wil ten uitvoer te brengen door alles wat ons omringt veelvuldig beperkt is. Van de andere zijde is het zeer denkbaar, dat de werking van dien wil niet geheel wordt belemmerd. Heeft God toch den mensch als het ware tot middelpunt der aardsche schepping verheven, dan is ook op hem en zijn' wil gerekend in de inrigting der natuur en der stoffelijke krachten. — De kiemen van het hier ontwikkelde denkbeeld van vrijheid zijn reeds bij AUGUSTINUS te vinden.

Vraagt men nu naar de wijze, waarop zich die vrijheid van den wil in s'menschen zedelijke ontwikkeling openbaart, dan moeten wij terstond de Pelagiaansche stelling tegenspreken, dat de mensch het *vermogen* zou hebben, *om ieder oogenblik gelijkelijk tusschen het goede en kwade eene keuze te doen.* Deze stelling zou tot treurige en ongerijmde gevolgtrekkingen voeren. Waartoe dan de poging om zedelijken invloed op de menschen uit te oefenen, naar gelang van hunne verschillende geaardheid, daar toch de beslissing hunner keuze altijd en alleen van hen zelven afhangt? Hoe kan men ook bij zulk een' geheel onbepaalden wil een bepaald karakter bezitten? En ook met ons Godsdienstig gevoel strijdt deze voorstelling. Is zij waarheid dan ware er niets onwaarschijnlijks in, dat die gister een vroom Christen was zich heden in een' roekeloozen booswicht verandert, en dat een duivel morgen een Engel kon zijn voor den troon des hemels. Ja, dan ware hij het meeste vrij, die bestendig op twee gedachten hinkte, of twee heeren te gelijk

zocht te dienen, en er ware evenmin behoefte aan, als vatbaarheid voor verlossing in ons.

Het schijnt niet te ontkennen, dat het *Determinisme* boven deze theorie veel vooruit heeft. Natuurlijk niet zulk een Determinisme, als DE LA METTRIE voordroeg in zijn geschrift: *l'homme machine*, maar zoodanig als in den laatsten tijd meermalen is voorgestaan (b. v. door ROMANG in zijn geschrift: *über Willensfreiheit und Determinismus*, 1835), en hetwelk beweert, dat de mensch, waar hij een besluit neemt, reeds *bepaald* is, niet door eene grondelooze vrijheid van keuze, maar door zoodanige inwendige oorzaken, als het onfeilbare product zijn van de ontwikkeling en den tegenwoordigen toestand zijns innerlijken levens, zoodat hij dus op het oogenblik der beslissing zelve deze niet in zijne magt heeft. Intusschen zijn er ook tegen deze stelling hoogst belangrijke bedenkingen in te brengen. Men moet groot onderscheid maken tusschen het vrije, zelfbewuste leven des geestes zelf en tusschen den natuurlijken grondslag der individualiteit, waarop dit leven rust. Hadden wij geene andere taak, dan onze individualiteit te ontwikkelen en daar te stellen, dan behield het Determinisme zijn regt. Doch is de natuurlijke grondslag onzes levens slechts kiem en aanleg, dan moet de mensch als zedelijk wezen deze niet slechts ontwikkelen, maar ook wijzigen, veredelen, ja, zich zelfs gedeeltelijk boven denzelven verheffen. En juist op dit gebied moet men de vrijheid zoeken. Zij is in den hoogsten zin des woords *zelfontwikkeling door vrije zelfbepaling*. — Het karakter is niet alleen de *bron*, waardoor afzonderlijke daden gedetermineerd worden, maar, zoo als het nu

is, is het zelf *resultaat* van vroegere vrije wilsbepalingen. Een kwade boom, zegt Jezus, kan geen goede vruchten voortbrengen, en toch bleef Hij den mensch voor zijne daden verantwoordelijk stellen. De gewoonte wordt eene tweede natuur, maar toch wordt ook deze tweede natuur van onze verantwoordelijkheid niet uitgesloten. En zelfs uit de gewoonte alleen kan men de vorming van het karakter en van eene bepaalde wilsrigting niet verklaren, daar het juist bewezen is, dat de menschen, die het meest mechanisch volgens vastingewortelde gewoonten te werk gaan, het minst een zelfstandig karakter bezitten. Zoo laat zich dan de relatieve formele vrijheid ook tegen het Determinisme handhaven, en dit laatste is bepaaldelijk ook daarom af te keuren, omdat het slechts de bepalende beweeggronden in onze ziel als *actief* voorstelt, en den wil daarentegen als eene *passieve* kracht opvat. — Ook tegen den vorm van *praedeterminismus*, waarin dit stelsel door KANT voorgestaan wordt, heeft MÜLLER hoogstbelangrijke bedenkingen. En tegenover het eene zoowel als het andere verdedigt hij deze stelling: *vrij* (in een formelen zin van het woord) is een wezen, «waarvan niet slechts de daden, maar ook de in«nerlijkste en diepste grond zijner natuur, door en vol«gens welke hij werkt en handelt, van zijne eigene «zelfbepaling (Selbstbestimmung) afhankelijk is.» —

Iedere ontwikkeling, zoo wel op organisch als zedelijk grondgebied, heeft hare tijdperken van voortgang. Zoo is er ook in de ontwikkeling der menschelijke vrijheid van keuze voortgang en toeneming. Ieder zulk een tijdperk kan een gewigtig keerpunt worden, waarin de mensch, als HERKULES in de fabel, op eenen

beslissenden kruisweg staat. Is in zulke oogenblikken het goede gekozen, wordt die keuze gedurig versterkt en vernieuwd, men komt steeds nader aan die *zedelijke* (materiële) vrijheid, die in gehoorzaamheid aan hoogere wetten bestaat, een toestand, waarin de loutere vrijheid van keuze is overgegaan tot volkomene vrije overeenstemming van den wil met de pligt.

Doch nu ontstaat eene andere vraag, deze namelijk: *wanneer de wil, afgescheiden van alles, wat hem determineren kon, begonnen is zich geheel uit zichzelven tot het kwade te rigten?* Bij het beantwoorden dier vraag klimt MÜLLER van de *empirische* tot de *transcendentale* vrijheid op. Zulk een tijdpunt toch *moet* er geweest zijn, zal in de vrijheid zelve de mogelijkheid van zonde*schuld* kunnen aangewezen worden. Sommigen meenen, dat die oogenblik zij aangebroken bij de eerste zonde van ieder' mensch tegen zijn geweten: doch, voor zoover wij die ons nog herinneren, is er slechts een dieper blik op ons zelven noodig, om op te merken, dat die zonde weder was voorbereid door voorafgaande gewaarwording, neiging en keuze. Anderen wijzen ons op de eerste zonde, die wij met bewustheid plecgden, en die als een individuele zondenval aan den aanvang onzer eigene geschiedenis staat. Maar al wisten wij — wat wel de minsten kunnen — ons zulk een aanvang met bewustheid te herinneren, dan nog zouden wij al weder tot de gevolgtrekking moeten komen, dat ook deze voorbereid was door ontwakende booze beginselen, die dus met hem gelijksoortig waren. Zoo worden wij eindelijk tot den *aanvang* van ons leven met onze beschouwing teruggedrongen; maar wilden

wij hier de eerste rigting van den wil tot het kwade zoeken, waaruit alle volgende zijn voortgevloeid, dan ware in de hand van het kind de hoogste, schoon onbewuste, bijna zouden wij zeggen, toevallige beslissing gelegd over het geen het later zou worden. — Het is derhalve onmogelijk, *in dit leven* een oogenblik te vinden, waarin de wil, onbewogen door andere motieven, geheel uit zichzelven zich tot het kwade gerigt heeft. Wij zijn alzoo gedwongen de grenzen des tijds te overschreiden, en dáár het punt te zoeken, waarin de menschelijke wil geheel *ongedetermineerd* was. Met andere woorden: *er moet eene praeëxistentie der zielen worden aangenomen*, (een denkbeeld, waarvan men weet, dat reeds de diepzinnige ORIGENES niet afkeerig was) waarin alleen reine en onbeperkte zelfbepaling mogelijk was geweest, waarvan dit leven slechts voortzetting en ontwikkeling wordt, en waarin tevens een vaste waarborg voor onze onsterfelijkheid gelegen is.

Doch wij kunnen, gedachtig aan het vele, dat nog voor ons ligt, den schrijver op dit hoog metaphysisch grondgebied niet in alle bijzonderheden volgen. Zijn betoog is ook hier te rijk, te zamenhangend en te diepzinnig, om voor een uittreksel geschikt te zijn. Het verdient opzettelijk nagelezen en overwogen te worden. Genoeg dat wij zijn hoofddenkbeeld leerden kennen. Na eene uitvoerige critiek van de wijze, waarop KANT deze transscendentale vrijheid verdedigde, en SCHELLING haar ontwikkeld heeft, gaat hij over om nu eindelijk *de vrijheid* te beschouwen, *als mogelijkheid der zonde.*

Hij gaat hier uit van het denkbeeld der *persoon-*

lijkheid Gods, die hij in de hoofdzaak ook door SCHLEIERMACHER geleerd acht. Hij vat haar op als de vereeniging van *zelfbewustheid* en *vrijheid*, en verdedigt haar tegen de bekende bewering: *omnis determinatio negatio est.* Als het absolute Wezen is God *causa sui.* Wat Hij is, is Hij door Zijn eigen' wil. Deze God nu is door vrijen wil schepper geworden, schepper uit *niets*, waarin Hij door eene daad van Zijne almagt het leven te voorschijn riep. De bedenking, die hier zou kunnen oprijzen, of de vrijheid Zijner liefde daarbij niet tevens identisch is met de hoogste noodzakelijkheid in Zijne natuur, tracht MÜLLER te ontwijken door de opmerking, dat God, volgens de leer der wezens-triniteit (die hij toegedaan is) het volkomene voorwerp zijner liefde in den λόγος heeft, en dus de schepping van den κόσμος niet *behoefde*, om daardoor een *vacuum* ten gevalle van Zichzelven te vervullen. Integendeel tracht hij de zoogenaamde *toevalligheid* (contingentia) van het bestaan der wereld ten sterkste vast te houden, en tusschen eene *morele* en *metaphysische* noodzakelijkheid in het Goddelijk wezen ten strengste te onderscheiden.

Door dezen vrijen wil nu heeft God wezens geschapen, aan welke Hij, als aan Zijne evenbeelden, eene zekere mate van vrijheid en zelfbewustheid heeft medegedeeld. Op zichzelve is met de vrijheid de mogelijkheid van het booze nog niet gegeven. God is *onbeperkt vrij*, en wie zou in Hem toch eene mogelijkheid van zondigen aannemen? Iets geheel anders is het met den relatief vrijen mensch. Deze heeft het beginsel van het goede niet in zichzelven, maar in zijne gemeenschap met eenen anderen, met

God. Wel is het zijne *bestemming*, één met God te worden, maar juist daarin dat het slechts *bestemming*, *niet reeds dadelijke toestand* is, daarin, dat die bestemming slechts *door eigene vrije keuze* kan worden bereikt, ligt de mogelijkheid van het booze. De mensch vangt daarom echter nog niet aan, met van het oogenblik zijns bestaans zich in tweespalt met God te bevinden, slechts is hij nog *unbestimmt;* nog kan hij zoowel den weg inslaan, die hem tot zijne bestemming voert, als den weg tot het kwade, en de eerste voortgang tot een dier beiden is tevens de eerste openbaring zijner tot nog toe geheel ongedetermineerde vrijheid.

Wij hebben nu gezien, dat die eerste ontwikkeling van den wil niet binnen de grenzen des tijds, maar in een vroeger tijdperk der geschiedenis van ons zieleleven te zoeken is. De schrijver zoekt deze laatste voorstelling op te helderen, door tot eene diepere opvatting van het wezen des tijds en der eeuwigheid door te dringen: door de bedenking op te lossen, waarom wij ons dan van deze *anterieure* zelfbepaling niets meer herinneren in het tegenwoordige leven: en door aan te wijzen, dat zulk eene geheel vrije rigting van den wil, die voor zijn volgend leven beslist, een voorregt is, uitsluitend aan persoonlijke wezens geschonken, waardoor dus ook het menschelijke van het dierlijke leven specifiek onderscheiden is. Eindelijk stelt hij nog in het licht, dat deze aanvankelijke, ons tijdelijk leven voorafgaande *mogelijkheid* des afvals van God niet bestemd was om te blijven (veel minder om tot werkelijkheid te *moeten* komen), maar juist om *opgeheven* te worden, door vrije keuze der gemeenschap met

Hem. Hoe overigens die gegevene mogelijkheid echter tot *werkelijkheid* komt, is iets *daadzakelijks*, en slechts uit de *ervaring* op te maken. Volkomen is zeker deze laatste vraag niet te beantwoorden. Het empirisch ontstaan van het booze blijft duister en wordt nooit geheel begrijpelijk. De oorzaak daarvan ligt in den aard van het booze zelf. Het is tegennatuurlijk, het kenmerkt zich door verbreking der eeuwige orde, door vertreding der bestaande regels, en hoe hooger onze zedelijke ontwikkeling klimt, des te minder zullen wij het kunnen begrijpen, hoe het mogelijk was, dat wij zoo diep konden zinken, des te meer zullen wij het kwade als onnatuurlijk leeren beschouwen en veroordeelen. Er is, ja, eene philosophie die zich beroemt, de noodzakelijkheid van het kwade in den ontwikkelingsgang der menschheid *a priori* te kunnen betoogen. Op dit standpunt heeft Eva «vroeger den rang van een bewuste-«loos dier gehad, dat bij den val eerst tot verstand en «rede kwam, waaraan wij het te danken hebben, dat «wij geene schapen in het dierenpark meer zijn, en «de zondeval is eene menschwording des diers te noe-«men" (woorden van DAUB). Doch moge een louter logisch stelsel van begrippen dergelijke opvatting van het booze dulden, ja vereischen, het zedelijk gevoel breekt er den staf der onbepaaldste veroordeeling over.

Tot nog toe werd de mogelijkheid der zonde slechts van de zijde des menschen beschouwd. Thans moet zij aan *Gods* zijde worden opgehelderd, door de beantwoording der vraag: *in wat betrekking onze vrijheid zoowel met Zijne Almagt, als met Zijne voorwetenschap staat.*

Hoe is het mogelijk, dat alzoo de mensch zichzel-

ven bepale, zonder dat aan Gods *Almagt* worde te kort gedaan? Zij heeft, ja, dat vermogen den mensch gegeven, maar hoe kan zij dan nog Almagt blijven? Zegt men, dat wij van onze zijde wel meenen vrij te handelen, maar dat op het Goddelijk standpunt al wat geschiedt *noodzakelijk* is, dan wordt onze vrijheid opgeofferd. En zegt men, dat wij kwade vrije daden verrigten naar eene hoogere orde, die God zelf heeft daargesteld, dan vergeet men, dat in de vrijheid de mogelijkheid van het booze ligt, en dat men alzoo ook den heiligen God voor dit laatste aansprakelijk maakt. De eenige oplossing van het raadsel kan slechts gevonden worden in eene juistere bepaling der Almagt Gods. Zij is in zooverre onbeperkte magt, dat Hij alles kan, wat hij wil, maar hierin ligt nog geenzins opgesloten, gelijk SCHLEIERMACHER en STRAUSS beweren, dat Hij alles wil, wat Hij kan. In dit laatste geval ware de menschelijke vrijheid reddeloos opgegeven. Vrijheid toch vooronderstelt eenen kring van *mogelijkheden*, die door den mensch zelven al of niet tot werkelijkheid kunnen worden gebragt. Heeft een almagtig persoonlijk wezen *vrije* menschen geschapen, Hij heeft hun daardoor dan ook iets van Zijn vermogen tot werken medegedeeld en afgestaan. Hij heeft daarmede zichzelven niet beperkt: want wie durft bewijzen, dat Hij zelf den drang in zich voelt, om *al* wat mogelijk is tot werkelijkheid te brengen, ook datgene, wat Hij door zijne schepselen volvoeren laat? Of zou de Goddelijke *liefde* dit vorderen? Neen, liefde is, als eigenschap van een persoonlijk wezen, inderdaad niet anders dan *wil* of *gezindheid*, die zichzelve eene be-

paalde rigting geeft. En van dien wil is *«al das Mög-« liche, als solches, eben wegen seiner Unbestimmt-« heit, nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung."* Gods liefde wil de bereiking van een bepaald doel, niet de onbepaalde daarstelling van al wat maar eenigzins mogelijk is.

Op zichzelven nu wil God niets anders, dan dat door Zijne redelijke schepselen het goede geschiede, maar ook dat dit goede geschiede *door hunne vrije keuze.* De wil Gods is hier derhalve voorwaardelijk, en wordt niet vervuld, zoodra de voorwaarde onvervuld blijft. (Even zoo is het ook in het werk der verlossing, zoo men ten minste geene onwederstaanbare genadewerking aanneemt, verg. 1 Tim. II: 4 met Joh. III: 36). Vruchteloos tracht SCHLEIERMACHER te bewijzen, dat deze mogelijkheid van niet-vervulling des Goddelijken wils zoowel tegen het vrome zelfbewustzijn als tegen het idée van Gods almagt in strijd is. Want het eerste moet, zoo het zuiver is, juist beseffen, dat de zonde onmogelijk van God kan zijn, maar aan eigene schuld is toe te schrijven, en het andere zou juist bezoedeld worden door de bewering, dat de zonde op eene of andere wijze aan den Almagtigen wil des Heiligen haren oorsprong ontleent.

Maar, zegt men, heeft God ons *zooveel* vrijheid verleend, waar Hij ons door Zijne Almagt tot het goede had kunnen dwingen, dan zou het immers mogelijk zijn, dat *alle* menschen zich krachtens die vrijheid van Hem afkeerden, en in dien afval *volhardden*? Men mag niet schroomen, de eerste vraag, op zichzelve en in het algemeen beschouwd, bevestigend te beantwoorden. Maar op de tweede kan men zeggen, dat

eeuwige afval van God ja wel metaphysisch mogelijk is, maar dat van de andere zijde het kwade eeuwig met zichzelf in strijd komt, zoodat in dien tweespalt en het gevoel van ellende, daaruit voortvloeijende, nog een aanrakingspunt met den zondaar voor de *liefde* Gods is gegeven, hetwelk deze zeker niet ongebruikt zal laten, zooverre dit behoudens de menschelijke vrijheid mogelijk is. — De vraag dus, reeds door TOLLNER gedaan, of God ook bedoelingen kan hebben, die niet bereikt worden, moet in zeker opzigt bevestigend, in een ander ontkennend beantwoord worden. Het begrip van Gods *toelating* kan men vast houden, mits men altijd ook deze voor *vrijwillig* van Zijne zijde opvatte, haar niet met *vergunning* verwarre, en niet vergete, dat zij aan de mogelijkheid en zekerheid Zijner *straffen* niets ontneemt. — De natuur kan slechts aan *wetten* onderworpen worden, de mensch ook aan *geboden*. Maar Hij, die een gebod geeft, veronderstelt reeds de *mogelijkheid*, dat het niet worde opgevolgd. Alleen op streng Calvinistisch of Schleiermacheriaansch standpunt kan men tegen deze vereeniging onzer vrijheid met Gods Almagt zwarigheid maken.

En wat eindelijk Gods *voorwetenschap* betreft, moeijelijk is het raadsel ook hier. Immers, God voorziet alles, en alles geschiedt, gelijk God het voorzien heeft. En nu, onze vrijheid zegt dat wij ook *anders* kunnen handelen: de onbedriegelijkheid van Gods voorwetenschap staat ons borg, dat het gevolg onzer keuze *niet anders* kan wezen, dan het is: is hier niet een onoplosbaar geheim?

Echter dragen analogieën met het dagelijksche leven

reeds iets bij, om de zaak denkbaar te maken. Wij meenen toch nog daarom niet *onvrij* in eenig besluit te zijn geweest, omdat wij naderhand vernemen dat een vriend, die ons kende, reeds voorspeld had hoe het zou uitvallen, en dat die voorspelling vervuld is. Men heeft ook getracht het raadsel op te lossen, door, in plaats eener eigenlijk gezegde *praescientia*, te leeren dat God, Zelf boven den tijd verheven, al het verledene, tegenwoordige en toekomende met éénen blik overziet, en dat Hij alle onze daden, ook de toekomstige, in den vorm van *het tegenwoordige*, en als een geheel aanschouwt. — Doch het vloeit uit de eeuwigheid der Goddelijke kennis nog geenzins voort, dat de tijd voor haar in het geheel niet voorhanden is. De tijd bestaat, volgens ons beperkte voorstelling, slechts in geregelde opvolging van enkele oogenblikken. De onderscheiding daarvan in verleden, tegenwoordig en toekomend, is rein subjectief, en slechts in wezens mogelijk, die zelve aan den invloed des tijds onderworpen zijn. Willen wij nu echter ons op *Kantiaansch* standpunt plaatsen, en daaruit dat de tijd *ook* een noodzakelijke subjectieve vorm der menschelijke aanschouwing uitmaakt, het gevolg trekken, dat hij *niets meer dan dat* is, dan moeten wij ook alle beweringen onderschrijven, die hieruit voortvloeijen aangaande het ontoereikende onzer theoretische rede tot kennis der Noumena en vooral der Goddelijke natuur. Neen, de tijd is niet slechts onze *subjectieve* voorstellingsvorm, maar ook *de objectieve vorm van al het geschapene.* En zijn nu tijd en ruimte niet aanwezig voor het Goddelijke *weten*, dan kunnen zij ook niet bestaan door den Goddelijken *wil*, en van waar hebben zij

dan hunnen oorsprong? Het Goddelijke bewustzijn omvat niet slechts alles, wat in den tijd geschiedt, maar ook den tijd zelven. « *Das uns Vergangene vergangene vergeht ihm nicht, en das uns Zukünftige soll ihm nicht erst kommen, dennoch sieht er jedes Geschehen an seiner bestimmten Stelle in der Zeitfolge, in diesem engen Zusammenhange mit Vorangehendem und Nachfolgendem, ohne welche es nach unsern Begriffen gar nicht mehr das sein würde, was es ist, sondern etwas Anderes, völlig Unbestimmbares.*" Wij kunnen ons derhalve geene *eeuwige kennis* van God denken, die niet te gelijk *voorwetenschap* is.

Zoo wordt dan door deze oplossing het vraagstuk niet opgelost, maar het antwoord slechts teruggeschoven. Ook de *Sociniaansche* formule, dat God het vrije juist *als vrij* vooruitweet, stelt het verband tusschen Gods voorkennis en onze vrijheid in geen genoegzaam bevredigend licht. Want zoo Hij het oogenblik voorziet, waarin onze wil nog naar eene of andere zijde overhellen *moet*, waarom ook niet den stond, waarin de beslissing plaats gehad *heeft*? En indien dit laatste, wij herhalen het, waar blijft dan de menschelijke vrijheid? — Neen, de vraag kan alleen opgelost worden door juistere opvatting van het begrip der Goddelijke voorwetenschap. De zwarigheid is vooral daardoor toegenomen, dat men al te veel het onderscheid uit het oog verloor tusschen Gods *weten* en *willen*, tusschen *praescientia* en *praedestinatio*. Reeds AUGUSTINUS intusschen zag in, dat tusschen die beiden eene scherpe grenslijn getrokken moest worden. Het Goddelijke *weten* is een eeuwig

voortbrengen der idée uit zichzelve, Gods *willen* betreft de verwerkelijking van dit idée onder bepaalde omstandigheden. Zoo maakt een PAULUS onderscheid tusschen Gods eeuwig raadsbesluit aangaande de verlossing, en de volvoering daarvan in de volheid des tijds. Ware Gods weten en willen identisch, dan moest niet slechts het denkbeeld, maar ook de stichting van wereld en verlossing eeuwig en zonder aanvang zijn. — Wel is die wil *eeuwig*, maar het kan Gods *eeuwige* wil zijn, dat een eeuwig, door Hem voorgekend en ontwikkeld ontwerp op een bepaald punt des *tijds* tot rijpheid kome.

Daar nu God wil, dat de wereld besta, *wil* Hij ook, dat hare bestemming bereikt worde, en *weet* Hij, wat ieder mensch doen zal, om dat doel te bevorderen of te verhinderen. Hij *wil*, dat het een zoo wel als het ander door menschelijke *vrijheid* geschiede, en schoon Hij ook het einde harer ontwikkeling van eeuwigheid *vooruitziet*, zoo heeft toch die voorwetenschap op de vrijheid geen belemmerenden invloed. Gods voorkennis is dus geene oorzaak, dat iets al of niet gebeurt, maar omgekeerd, vrijwillig verrigten wij iets al of niet, gelijk God het vooruitgezien heeft. Judas moest Jezus niet verraden, wijl Jezus het voorspeld had, maar Jezus had het voorspeld, wijl Hij wist, dat Judas vrijwillig alzoo kon handelen. Slechts in het laatste geval kan er van schuld en wroeging des verraders sprake zijn. Of zal men antwoorden, dat er toch altijd eene zekere *noodzakelijkheid* in is, als de dingen zóó gebeuren, *gelijk* God ze voorzien heeft (waaruit dan de formule ἵνα πληρωθῇ en anderen te verklaren zouden zijn), wij geven dit toe, mits men

slechts niet aan eene *absolute*, maar aan eene *hypothetische* noodzakelijkheid denke, die altijd weder van zekere voorwaarden aan de zijde der menschelijke vrijheid afhankelijk is. Gods wil werkt op den onzen *niet* onbepaald *gebiedend*, wijl Hij dat *niet wil*. Zoo kan er dan, behoudens Zijne voorwetenschap, zonde zijn.

Het grootste gedeelte der baan van MÜLLER's onderzoek is hier afgelegd, voor zoover het namelijk de *psychologische* en *metaphysische* mogelijkheid der zonde betrof. De vraag blijft echter nog over naar de *historische* oorzaken van haar ontstaan, en hare verspreiding. Het *vierde Boek* zal ons over die *verspreiding der zonde* belangrijke mededeelingen doen hooren (II. p. 301 - 545).

Het *eerste* Hoofdstuk begint met de algemeenheid der zonde voor te stellen, als *eene daadzaak der innerlijke ervaring*.

Belangrijk is het, reeds bij den aanvang de *grenzen* vast te stellen, welke eene eenigzins ontwikkelde opvatting van de verspreiding des zedelijken verderfs niet te buiten mag gaan. Men moet namelijk de kracht der zonde in s' menschen natuur niet zooverre uitstrekken, dat daardoor zijne vatbaarheid voor verlossing opgeheven, en deze laatste eene zedelijke onmogelijkheid worden zou. Het schijnt niet te ontkennen, (de schrijver wijst het in bijzonderheden aan) dat de voorstelling der Kakologie, vooral in de *Formula Concordiae*, meermalen op deze klip heeft schipbreuk geleden. Dat geschiedt, waar zij b. v. beweert, dat de onwedergeborene mensch van een' steen en blok slechts in zooverre onderscheiden wordt, dat de laatste lou-

ter passief is, en de eerste zich zooveel mogelijk tegen den Goddelijken wil *verzet.* Deze leer zou ons tot eene *onweerstaanbare* genadewerking en tot eene *absolute* praedestinatie terugvoeren, welke wij reeds zagen, dat beiden onvereenigbaar zijn met de menschelijke vrijheid. Wel verzet zich de *Formula Concordiae* tegen die gevolgtrekking, door de *praedestinatie* te gronden op *vooruitgezien geloof.* Doch hoe kan men den onwedergeborenen mensch (of *stok*) daartoe de kracht toekennen, zonder wederom tot Pelagiaansche en Synergistische beginselen terug te vallen? Het zij zoo, dat God *middellijk* werkt door het woord, en dat het van den mensch afhangt, die middelen al of niet te gebruiken; maar wat zal hem daartoe aansporen, zoo er geen de minste *trek* of begeerte naar het Goddelijke leeft in zijne ziel? Vruchteloos tracht de kerkelijke orthodoxie de mogelijkheid van dat hooren des woords af te leiden uit s'menschen vrijheid in bloot *natuurlijke* dingen, en uit de *nieuwsgierigheid,* die hem ook hiertoe kan aansporen. Immers tegenover deze laatste staat zijn afkeer van het Goddelijke, die hem — op het kerkelijk standpunt — juist terughouden zal, en tegenover de eerste zijne slavernij in een *zedelijk* opzigt?

Neen, de mensch blijft ook na zijnen val geestelijk wezen, en zal hij verlost worden, zoo kan dit niet *mechanisch,* door een bloot lijdelijk *wachten* geschieden, maar slechts door middel van zulk een' levend-geestelijk *ontvangen, dat eigene werkzaamheid uitdrukkelijk in zich sluit.* Er moeten in hem nog zedelijke krachten en vermogens *sluimeren,* die opgewekt kunnen worden. Eene louter passieve vatbaarheid voor de Verlos-

sing bestaat niet. Is er niets dan vijandschap en afkeer tegen God in ons hart, dan zou juist alle middellijke werkzaamheid Gods tot onze behoudenis slechts vermeerderde reactie van onze zijde opwekken.

De vrijheid des wils moge alzoo door de zonde belemmerd zijn, geheel vernietigd is zij niet. Ware zij dat, dan moest men tevens beweren, dat in den mensch, buiten Christus, geweten en Godsbewustzijn geheel waren uitgebluscht, of althans, zoo dit mogelijk ware, van allen practischen invloed beroofd, en hoe zal men dan al het schoone, ware en goede verklaren, dat men onder het Heidendom aantrof, en waaraan ook de Apostelen getuigenis geven (Hand. X: 35. XVII : 22)?

Zoo worden wij dan van alle zijden tot eene *Synergistische* voorstelling gedrongen. Intusschen heeft de nieuwere wetenschap dit juist op speculatieve gronden hoogst onwijsgeerig genoemd, en getracht de geheele verdorvenheid van den menschelijken wil te regtvaardigen. Doch zij *scheen* der oudere voorstelling meer gewin aan te brengen, dan zij werkelijk doet. Men bedoelde hier namelijk niet, den werkelijken toestand van den mensch buiten de verlossing, maar zijne *abstracte natuurlijkheid* voor te stellen, als onbekwaam tot eenig goed. Doch dit kan ook de Pelagiaan toegeven, want het punt in geschil betreft niet den laatsten, maar den eerstgenoemden werkelijken toestand des menschen. Schrijft men *alles* in den mensch, wat eenigzins aan zijne vorming voor het deelgenootschap der verlossing kan bevorderlijk zijn, reeds aan *voorbereidende genade* toe, dan wordt eindelijk het onderscheid tusschen natuur en genade geheel opgeheven,

en de zoo regtzinnig klinkende belijdenis der nieuwe wijsbegeerte: alles is genade, zou niets meer beteekenen, dan: niets is meer genade.

En, wat nog meer het ontwikkeld stelsel bevestigt, ook de slechtste mensch kent daden, waarvoor hij terugbeeft, en is alzoo nog voor verergering vatbaar. *Quamdiu autem natura corrumpitur, bonum ei inest, quo privetur.* — Rom. VII: 14 - 25 schildert Paulus den toestand van den mensch buiten Christus *als een' staat van tweespalt.* Deze laatste is echter niet mogelijk, zoo er geene terugwerking bestaat van eenig overgebleven zedelijk goed tegen het overheerschende kwade. Juist dát getuigt, dat de zonde nog het ware *element* van den zondaar niet is. Bij den eenen moge die tweespalt meer plaats hebben dan bij den anderen, zoo bestaat er dan toch nog een gradueel onderscheid van zedelijke waarde ook onder de onvernieuwden; en dit denkbeeld is almede niet gunstig voor de oude kerkelijke opvatting.

Mits men deze beperkingen onder het oog houde, kan de algemeenheid der zonde ten stelligste bewezen worden. Een apodictisch bewijs, dat zij zonder uitzondering *iedereen* aangetast heeft, kan natuurlijk niet gegeven worden. Zelfs op *Pantheistisch* en *Pelagiaansch* standpunt echter kan men geen bezwaar maken, die algemeenheid der zonde vast te houden, daar beide rigtingen haar opvatten, gelijk wij reeds hoorden, als gegrond in de oorspronkelijke bestemming en inrigting onzer natuur. Doch ook waar men uitgaat van de daadzaken der innerlijke ervaring, zal men het niet wagen, onze stelling te wederspreken. Juist de besten hebben van hare waarheid de onomstoote-

lijkste bewustheid, omdat hun zedelijk gevoel het scherpst is, en hoeveel duidelijker zouden wij er ons nog van overtuigen, ware het niet de zonde zelve, die zoovelen onvatbaar maakt, om de diepte, waartoe zij doordrong, te peilen. Het is maar al te waar, ieder mensch heeft een prijs, waarvoor hij veil is, en veler deugd is weinig meer dan het werk van toeval. Deze algemeenheid der zonde wordt dan ook in de H. S. geleerd, niet Gen. VI: 1-5. Ps. XIV: 1-3. maar wel (de schrijver voert er zijne exegetische gronden voor aan) 1 Kon. VIII: 46. Ps. CXLIII: 2. Prov. XX: 9. Pred. VII: 20. Dezelfde waarheid wordt in het N. V. verondersteld, wanneer eene nieuwe geboorte uit God wordt geëischt als voor *allen* noodig, en de zaligheid *alleen* aan Christus wordt verbonden. Jezus zelf noemde zijne hoorders *boozen* (*πονηροι*) Luc. XI: 13 de Dooper verkondigde, Joh. III: 36. dat op de ongehoorzamen Gods toorn *bleef*, en veronderstelde dus, dat zij buiten het geloof in den Zoon daaraan onderworpen *waren*. 1 Joh. III: 9. is in verband met Hoofdst. I vs. 9. te verklaren. Matth. IX: 12, 13. ziet op *gezonden in eigen oog* 1); en Hand. X: 35. beteekent alleen, dat regtschapene Heidenen Gode aangenaam (*δεκτοι*) waren, *ter opneming in het rijk van Zijn' Zoon*, waarin intusschen vergeving werd verkondigd, en alzoo zonde werd verondersteld, verg. vs 43.

Die zonde nu is *bederf der menschelijke natuur*. (Hoofdst. II. p. 342-408). Het zou toch van hoogst oppervlakkige denkwijze getuigen, zoo men na al het ontwikkelde haar alleen beschouwde, als zigtbaar in enkele daden of verzuimen, en niet tevens als een den

1) Luc. XV: 7 wordt tot onze verwondering onaangeroerd gelaten.

mensch inwonend *beginsel*. Natuurlijk moet echter dit bedorven beginsel van de menschelijke *natuur* zelve onderscheiden worden. Het is eene aan de laatste aanklevende verontreiniging, die sterker te voorschijn treedt, hoe dieper men zichzelven beschouwt, en waarvan al het hardnekkige dan eerst zigtbaar wordt, als men ernstig naar heiligheid begint te jagen. Uit dezen verderfelijken wortel komen alle afzonderlijke ondeugden voort, en met de *Formula Concordiae* moet men beweren: « *sane affirmamus*, *quod hanc na-* « *turae corruptionem nemo nisi solus Deus ab ipsâ* « *naturâ separare queat.*" Zelfs bij hen, die naar heiligheid streven, vinden wij gewoonlijk hunne deugden naauw met gebreken verbonden. Zoo slaat ernst tot hardheid, zachtheid tot weekelijkheid over. In zooverre is er waarheid in hetgeen sommige Moralisten aangaande het verband tusschen deugd en ondeugd hebben opgemerkt. Gelijk het organisch leven steeds bloot staat aan een dubbel doodsgevaar, het hypersthenische en het asthenische, zoo heeft iedere deugd beurtelings met gevaar van overspanning of van verzwakking te kampen.

Hoe zijn wij nu tot dien verbasterden staat gekomen? Ligt viel het antwoord, zoo wij ons een' oogenblik in ons leven wisten te herinneren, waarop de zonde begonnen was, vroegere reinheid te vervangen. Maar daarvan zijn wij ons zelven niet bewust, en aan een' individueelen zondenval kan men slechts in zooverre denken, dat bij de eerste zonde, waarvan wij bewustheid hebben, het kwade niet *in* ons ontstaat, maar slechts *uit* ons te voorschijn treedt. Van kinderlijke onschuld kan dus ook slechts in beperk-

ten zin gesproken worden. Wel is zij iets hoogers dan *onbewuste zondigheid*. In het kind is wezenlijk nog eene mindere mate des verkeerden zelfzuchtigen wils voorhanden. Het is nog onbekend met leugen en bedrog, vol ootmoed en eenvoud. In zoover kon de Heer *kinderzin* van zijne discipelen eischen. Maar ware die onschuld *absoluut*, zij moest dan in allen gelijkelijk aanwezig zijn: en hoe ware het mogelijk, dat zij later *bij allen* bezoedeld werd? Door de vrijheid van den wil? Zoo deze *noodzakelijk* ten kwade vervoert, moet zij zelve iets kwaads zijn.

Zoo moet men den mensch eene aangeborene neiging ten kwade toeschrijven (*peccatum originale*). Zegt LUTHER, dat dit *de naturâ hominis* is, dan moeten wij zulks in ruimeren zin opvatten, gelijk ook wij de gewoonte eene tweede natuur noemen. Zoodra wij daarom een mensch ontmoeten, *weten* wij reeds, een *zondig* wezen te zien, en zoo iemand zich als de uitzondering op dien regel wilde voordoen, wij zouden in hem slechts eene dubbele mate van de zonde des hoogmoeds vooronderstellen. Dit verschijnsel, dat, bij de enge grenzen onzer ervaring, onmogelijk uit deze alleen verklaard kan worden, wordt eenvoudigst opgehelderd, *zoo wij eene onmiddelijke bewustheid der menschelijke natuur aannemen aangaande hare algemeene besmetting door de zonde* 1).

Wij zien al verder deze algemeene wet in de ontwikkeling van den mensch en de menschheid, dat

1) Deze stelling, die van zooveel belang is, hadden wij gaarne bewezen gezien. Ons geloof aan de algemeenheid der zonde kan, onzes bedunkens, even goed, een empirischen grondslag hebben in de opmerking, dat wij in ons zelven en bij anderen de zonde zien heerschen, en nog nergens de uitzondering van dien treurigen regel ontdekten.

het goede zeer moeijelijk, en het kwade zeer gemakkelijk tot stand komt. «*Das ist der tragische Character der Geschichte, den auch die Natur abspiegelt, dass alles wahrhaft Schöne und Herrliche nur* «*für überfliegende Momente da ist, während das* «*Hässliche und Gemeine die zäheste Existenz hat.* «*Darum muss wer sich unbefleckt von dem Schmutz* «*der Lüge und des niedern Treibens in dieser Welt erhalten will, jeden Augenblick bereit sein, mit allen* «*seinen Wünschen, Zwecken und Hoffnungen in die* «*Sphähre des irdischen Lebens zu brechen, und sich* «*selbst Preis zu geben*". Daarom moet ook in iedere goede opvoeding een element van *tuchtiging* worden opgenomen. Ja zelfs bij de verlosten des Heeren vertoonen zich de treurige sporen van de overgeblevene kracht des verderfs. Ook in hen wordt de zonde hier beneden nooit geheel uitgeroeid, en openbaart zij zich *of* in onwillekeurige booze opwellingen, *of* in het onreine, dat ook zuivere daden en beginselen aankleeft. Het is dan ook Bijbelleer, dat wij met zonde besmet in de wereld komen. David spreekt er van, Ps. LI vs. 7. niet ter vermindering, maar ter verzwaring zijner aanklagt tegen zichzelven. Eenigermate vinden wij Job. XIV: 4. duidelijker Gen. VIII: 21. Joh. III: 6. 1 Cor. VII: 14. en vooral Efeses II: 8b dezelfde waarheid uitgedrukt.

De aard nu dier aangeborene neiging ten kwade bestaat in onbeteugelde zelfzucht. Bij kinderen openbaart die kwaal zich reeds vroeg in haat, leugen en allerlei smetten, die onmogelijk alleen uit onbeteugelde zinnelijkheid kunnen afgeleid worden. En ook in volwassenen is het geestelijk beginsel wel niet vernietigd,

maar toch zeer onderdrukt. In de beste oogenblikken van het leven ervaren wij al de kracht en de waarde van den omgang en den vrede met God. Wij gevoelen, dat *deze* de toestand is, waarin de inwendige mensch zich *altijd* moest bevinden. Door de zonde echter is wat eigenlijk *normale* toestand moest wezen, tot eene *exceptionele* en zeldzame gesteldheid geworden. Slaafsche vrees voor God is in den mensch ontstaan, wel niet als uitsluitend, maar toch als overheerschend beginsel.

En nog noemden wij het treurigst gevolg der zonde niet, dat tevens het grootste bewijs is voor hare algemeene verspreiding, *den dood*. Tot nog toe waren het *zedelijke*, hier zijn het *natuurlijke* gronden, die de aangeborene zonde bewijzen 1).

Beschouwt men den mensch alleen als zinnelijk wezen, zoo schijnt niets natuurlijker, dan dat hij eindelijk sterft. De exemplaren vergaan, de soorten blijven in de plantenwereld. Ook in de dierlijke wereld bezitten de *individuën* geene eigendommelijkheid, dewijl zij geene vrije persoonlijkheid hebben, zij zijn bloot *passief* in betrekking tot hun geheele *genus*. Anders de mensch. Als vrij en persoonlijk wezen kan hij van zijne natuurgenooten afwijken, en zelf zijne betrekking bepalen tot andere leden van zijn uitgestrekt geslacht. Deze persoonlijkheid nu is de hechtste grondslag zijner onsterfelijkheid, Hand. XVII: 28. Dat zulk een wezen sterft is een raadsel, hetwelk nadere oplossing eischt. Zegt men, dat het sterven niets dan

1) Wij deelen hier slechts de voornaamste resultaten des schrijvers mede, omdat zij veelzins overeenstemmen met hetgeen reeds door MAU en KRABBE over het verband tusschen zonde en dood is aangemerkt. Voorts vergelijke men WEISSE, *Stud. u. Krit.* 1836. II. p. 345 en volg.

eene scheiding van ziel en ligchaam is, waardoor de eerste pas voor volkomene ontwikkeling vatbaar wordt, dan moet men de zwarigheid slechts te meer gevoelen, hoe het toch komt, dat de mensch nog eerst in zulk een belemmerend ligchaam moet ingekerkerd worden? Ook heeft de dood nog iets bijzonder raadselachtigs, wanneer men op Christelijk standpunt het ligchaam beschouwt, als bestemd, om ook hier namaals ten werktuig der ziel te verstrekken. Hoe komt het, dat het dan eerst tot stof moet wederkeeren?

Zoo kan dan de dood geen gevolg van de oorspronkelijke inrigting onzer natuur, maar slechts van hare verbastering door de zonde zijn. Dat is ook de uitdrukkelijke leer des Bijbels. Wel beteekent op de meeste plaatsen des N. T. het woord *dood* niet uitsluitend het physisch sterven, maar dikwijls allerlei zedelijke ellende, door rampzaligheid hier namaals gevolgd. Het ontbreekt echter ook niet aan uitspraken der Schrift, waar het sterven zelf in de eigenlijke beteekenis des woords als straf der zonde voorgesteld wordt, Rom. V: 12. VIII: 10. 1 Cor. XV: 21. — Ook Ps. XC: 7, 9, 11. Num. XVI: 29. is een zamenhang geleerd tusschen zonde en dood, daarin bestaande, dat de afgestorvenen zich in de *Scheool*, in een somber en vreugdeloos schimmenrijk bevinden. In het N. T. is wél de leer van den toekomstigen staat meer ontwikkeld, en een *leven* hiernamaals in den volsten zin des woords geleerd, terwijl voor den vrome de *prikkel* des doods is weggenomen. Maar ook hij wordt van het physisch sterven zelf toch niet ontslagen.

Zoo worden wij dan van zelve aan het strafvonnis indachtig: *ten dage als gij daarvan eet, zult gij*

den dood sterven! Men werpt hier wel tegen, dat het ligchaam, als *uit de aarde genomen,* ook sterfelijk moet geschapen zijn, 1 Cor. XV : 44-48. Doch hier geeft het verhaal eenig licht, dat er ook in het Paradijs een boom des levens was. Het schijnt uit Gen. III vs. 22 (vooral uit het woord גַּם) te blijken, dat de mensch daarvan bij den val *nog niet* gegeten had. Ware hem (welligt ten loon van volstandige gehoorzaamheid) ook *dat* vergund geworden, dan ware hij onsterfelijk *geworden.* Zoo was hij dan geschapen met de *vatbaarheid* voor sterven, maar deze *mogelijkheid* zijns doods zou, na doorgestanen proeftijd, *opgeheven* zijn. Wij vinden voor dat vermoeden eenige analogie in hetgeen wij bij Jezus Christus opmerken. Vóór Zijnen dood is Zijn ligchaam geheel aan het onze gelijk, Hij *kan* sterven. Als zondelooze *moet* Hij dit echter niet, maar sterft *vrijwillig*, Joh. X: 18. Ook na Zijne verrijzenis is Zijn ligchaam niet in schijn, maar *wezenlijk menschelijk*, en toch bestemd, om niet meer te sterven, Rom. VI: 9. Langzamerhand ontwikkelt zich het menschelijk, maar verheerlijkt levensbeginsel al meer en meer in Hem. Het sterfelijke wordt door het leven verslonden, tot dat deze ontwikkeling in de hemelvaart haar toppunt bereikt. Welligt zien wij van dit *Erklärungsprocess* reeds een' aanvang in s' Heilands verheerlijking op *Thabor.*

De dood is geen gevolg van enkele zonden, maar van den *zondigen aard* onzer natuur. Door uitvoerige en grondige verklaring van Rom. V: 12-14. geeft de Schrijver het bewijs dezer stelling. Ook beschouwt hij het als gevolg der zonde, dat zelfs voor

den vrome de staat der afgescheidenheid eene zeer onvolkomene zaligheid oplevert, die eerst bij de opwekking van het gestorven ligchaam volkomen wordt. Paulus noemt het eerste 2 Cor. V: 3 *γυμνὸς εὑρισκέσθαι*. Daarom worden ook in den Bijbel de afgestorvenen *ψυχαι* of *πνευματα* geheeten, die gezegd worden te *slapen* (*καθευδειν*), schoon dit laatste altijd zóó moet worden opgevat, dat het *zijn met Christus*, Phil. I: 23. geene hersenschim worde. De afgescheiden geest moge een orgaan bezitten, waardoor hij werken en zich openbaren kan, een in den vollen zin *geestelijk ligchaam* verkrijgt hij eerst bij de opstanding ten laatsten dage 1).

Wij zijn genaderd tot het *derde Hoofdstuk* (II. p. 409–485) des vierden Boeks dat *de leer der erfzonde* behandelt. De Schrijver begint met de Protestantsche leer desaangaande op te geven, en zal bepaaldelijk de zoogenaamde *erfschuld* ter toetse brengen.

De kerkleer berust op deze dubbele vooronderstelling, dat waar zonde is ook schuld moet wezen, en dat eene gesteldheid, waaruit noodzakelijk *zonden* voortvloeijen, ook noodzakelijk als *schuld* te beoordeelen is. Hiertegen moest echter terstond de bedenking rijzen, dat geene *schuld* mogelijk is, waar men niet *zelf* met bewustheid en vrijheid gezondigd heeft. Geen wonder dus, dat de *Pelagianen* het aanvielen, en meenden hier eene gemakkelijke overwinning te kunnen behalen. Wat men echter ook over het gewigt hunner bedenkingen oordeele, zeker schijnt het, dat

1) Deze Eschatologische denkbeelden worden door den schrijver slechts aangestipt. Velen zullen met ons gevoelen, dat zij zelve eenen vasteren Exegetischen grondslag zouden behoeven, om er de voorstelling van het verband tusschen zonde en dood op te bouwen.

zij tot die aanvallen geen regt hadden, daar zij zelve het ware begrip van *zonde* en *schuld* ten eenenmale misten.

De kerkleer beschouwt het menschdom niet als een aggregaat van individuën, maar als eene geslotene zelfstandige *éénheid*, als eene onscheidbare *soort*, waaraan de smet kleeft, die zich in de individuën slechts openbaart. Zoo deelt ieder de schuld van het geheel, even als leden van sommige familiën gebreken van anderen overerven, zonder dat zij door de opmerking, dat deze de eerste oorzaak is van hun zedelijk kwaad, zich in hun geweten geregtvaardigd voelen.

Eene betrekkelijke waarheid ligt hier ongetwijfeld ten grondslag. Alle *atomistisch subjectivismus* is in zijn aard eenzijdig en oppervlakkig. Doch de voorname zwarigheid is deze, dat de kategorien van *soort* en *individu*, hier gebruikt, volstrekt niet op het gebied der geestelijke, maar slechts op dat der natuurlijke wereld te huis behooren. Hier hebben wij met *personen* te doen, en dan schijnt het zeker, dat schuld, door een vreemde op ons overgebragt, meer een *erflijden* dan eene *erfschuld* zou mogen heeten. Er is geene schuld, waar geene mogelijkheid bestaat, dat men anders handelde, dan de wet verbood. Dit is leer der H. S., die het van s'menschen eigene keus laat afhangen, of hij een kind des lichts of der duisternis wordt. En wil men in de *Eschatologie* het begrip van eigene schuld als grondslag behouden voor de mogelijkheid eener eeuwige straf, men ontzenuwe toch zelf dat begrip niet in de *Anthropologie*. Ook kan men het geenzins als een' pligt der menschlievendheid opvatten, dat het individu zich ook dáár de schuld

van anderen toeëigene, waar hij die niet persoonlijk bedreef, want die regel zou dan ook op God, die de hoogste Liefde is, moeten toepasselijk wezen. De bewering eindelijk van SCHLEIERMACHER, dat de erfzonde best opgevat wordt als *Gesammtschuld und Gesammtthat* der geheele menschheid, is geene *oplossing*, maar slechts *opgave* van het probleem, hoe hier dan individuele schuld mogelijk is.

Zal de *Arminiaansche* opvatting zich beter regtvaardigen? Volgens haar is de erfsmet meer krankheid, dan zonde. De *schuld* ontstaat dan eerst, als de mensch de aangeborene neiging ten kwade *vrijwillig* opvolgt. Deze theorie vooronderstelt, dat het, hoe moeijelijk ook, echter in de magt des menschen staat, vrij van de zonde te blijven, en dat het niet geheel onmogelijk is, overeenkomstig den wil van God te leven. Om nu niet te spreken van uitlegkundige bezwaren, b. v. Efes. II : 3^{b}. valt het echter spoedig in het oog, dat ook deze oplossing ongeschikt is, *en* om het onderscheid aan te wijzen, tusschen hetgeen in het bederf van iederen mensch aan de aangeborene en aan eigene zonde is toe te schrijven, *en* om te verklaren, hoe het komt, dat dan toch volstrekt *niemand* vrij is van zonde. Dit laatste blijkt van zelf, maar ook het eerste wordt bij eenig nadenken duidelijk. Immers de kracht van den aangeboren' smet openbaart zich reeds vroeg in *onwillekeurige* uitingen, die men nog geene dadelijke zonden kan noemen. Zal men zeggen, dat deze niet strafwaardig zijn? Dit strijdt tegen ons geweten, dat ook zulke onopzettelijke zonden veroordeelt, zoodra het die ontdekt, en de grens tusschen schuldig en onschuldig is hier alzoo

hoogst moeijelijk te trekken. Of zegt men, dat de mensch zich *alle* zijne daden heeft toe te rekenen, daar zijn wil er toch altijd eenigzins mede gemoeid is? Dan ontstaat verder de vraag: of de wil deze werkingen der aangeborene zonde had *kunnen* verhinderen? Zegt men hierop *ja*, dan doet men aan de kracht van de aangeboren' smet, zegt men *neen*, dan doet men aan onze bewustheid van schuld te kort.

Even weinig uitkomst geeft het, met vele anderen te beweren, dat de erfsmet de oorzaak wordt der dadelijke zonde, doch dat slechts aan deze laatste *schuld* kleeft. Zij zeggen wel met MELANTHON: *semper cum peccato originali simul sunt peccata actualia*. Doch is de erfsmet *noodzakelijk* de bron der dadelijke zonde, dan kan ook deze laatste niet toegerekend worden. Het baat niet te zeggen, dat wij deze laatste zelve bedreven hebben, want *dat* wij ze bedrijven en niet kunnen nalaten, is toch weder gevolg der erfsmet, en alzoo buiten ons toedoen. Wil men deze gevolgtrekking niet toegeven, maar vasthouden, dat iedere dadelijke zonde altijd *schuld* met zich brengt, dan moet ook hare *onafscheidelijke* oorzaak, de aangeborene zonde, ons reeds strafwaardig maken.

Zoo zijn wij dan weder op het standpunt der kerkleer teruggekomen, en moeten zien, of er ook middelen zijn, om haar als redelijk te regtvaardigen. Hare aanstootelijke zijde zal wel daarin liggen, *dat men voor eene vreemde schuld zelf zou moeten boeten.* Daartegen moet men altijd weder de stelling der Pelagianen overplaatsen: *Deus, qui propria peccata remittit, aliena non imputat*. De vraag is hier dus, of het mogelijk is, dat de zonde van Adam tevens als

onze eigene te beschouwen zij. Op dit punt hebben ook teregt de oude Godgeleerden voornamelijk aangedrongen. Daartoe werd de leer der *imputatio mediata et immediata* met groote zorg ontwikkeld. Intusschen is ook hier menige verkeerde weg ingeslagen. Niet slechts de Roomsche stelling, dat de staat der regtheid een *donum superadditum* was, hetwelk bij den val verloren ging, was onvermogend, om de vraag te beantwoorden: hoe zulk een verlies van iets buitengewoons en accidenteels ons tot *schuld* kon worden gerekend. Maar ook de bewering, dat Adam niet alleen *natuurlijk*, maar ook *zedelijk* hoofd der menschheid is, *in welken* allen gezondigd hebben, baat niets, zoolang men het bewijs schuldig blijft, dat wij door eigene vrije daad aan den val van ons stamhoofd hebben deel genomen. Ook op het standpunt der oude *foederaal-theologie* blijft het onbegrijpelijk, hoe God bij de vooronderstelde oprigting van Zijn verbond, zulke uitgestrekte gevolgen, ten goede of ten kwade, van ééne daad kon afhankelijk maken. En hebben de andere menschen ooit aan Adam last en volmagt gegeven om in hunnen naam te handelen, en indien niet, waarom zouden zij zich de gevolgen van zijn' misslag nog aantrekken? — Men heeft zich op de zoogenaamde *scientia Dei media* beroepen, door welke God wist, dat ieder mensch in Adams plaats niet anders zou gehandeld hebben. Doch, ook als men het begrip dezer eigenschap toelaat, moet men zeggen, dat God dan, onverminderd Zijne geregtigheid, de menschen wel terstond tot zaligheid of rampzaligheid had kunnen verwijzen, daar Hij van ieder hunner vooruitzag, welk gebruik van hunnen vrijen wil

zij in bepaalde omstandigheden, waarin Hij hen plaatste, zouden maken.

Ook de speculatieve regtvaardiging van ons leerstuk voldoet niet. Zoo men toch met HEGEL beweert, *dat zonde* tot het begrip van den *mensch* behoort, dat wij dus de idée onzer natuur door te zondigen eerst tot realiteit brengen, en de zonde van Adam daarom met het volste regt als ons eigendom en onze daad mogen aanmerken, dan blijkt het, dat er van schuld in den eigenlijken zin van het woord geene sprake meer zijn kan. Zelfs baat het niet, zich op de *verlossing* te beroepen, waardoor ons toch Christus geregtigheid wordt toegerekend, gelijk vroeger de overtreding Adams, want dan zou God Zichzelven door Christus niet alleen ons van de zonde, maar ook slechts van eene vroegere onregtvaardigheid verlossen.

Zoo moet dan het dogma van de erfschuld in zijne tegenwoordige gestalte worden opgegeven, daar het eer eene verontschuldiging voor, dan eene aanklagt tegen ons behelzen zou. Dit bedenkelijk *practisch* kwaad heeft het echter slechts zelden gesticht. Hoewel nog geene *theoretische* oplossing van het problema gevonden werd, die volkomen voldeed, *bleef het geweten de schijnbaar vreemde schuld te gelijk als onze eigene erkennen en veroordeelen* 1). De vraag is

1) Het zal voor de beoordeeling der nieuwe methode, waardoor MÜLLER de leer der erfschuld wil redden, bovenal noodig zijn, op *deze* stelling acht te geven. Het geweten klaagt ons aan, niet slechts over zondige daden, maar ook over den zondigen aard, dien wij bezitten, zietdaar zijne praemisse, die hem van zelve tot deze gevolgtrekking leidt: zoo moet het dan bewijsbaar zijn, dat ook die zondige natuur onze eigene schuld is. Ons baart die praemisse groote bedenking. *Ons* geweten althans beschuldigt ons wel van onzen zondigen aard, *voor zooverre die het gevolg is van vrije daden*, maar daarover, dat zij reeds met den aanleg tot de zonde geboren worden,

nu slechts, of er ook een weg is, om die uitspraak ook voor de Christelijke rede te staven.

Er zou slechts één geval zijn, waarin men het nog overbodig kon rekenen, naar zulk eene nieuwe constructie van het Dogma om te zien, *indien het namelijk waarheid was, dat deszelfs kerkelijke vorm door de H. Schrift zelve als ontwijfelbaar zeker gewettigd werd.* Doch het tegendeel is waar. Rom. V: 12-19 wordt alleen de algemeene heerschappij des doods van Adams val afhankelijk gemaakt. Dat deze laatste ook de onmiddellijke oorzaak onzer zonde zij, zegt de Apostel niet, en nog veel minder, dat zijne zonde ons zou toegerekend worden. Ook de vergelijking met de verlossing baat den voorstanders der erfschuld niet, daar de gevallen volstrekt niet gelijk staan. Adams schuld zou dan aan allen, Christus verdiensten alleen aan de geloovigen toegerekend worden? Welk eene onregtvaardigheid!

Slaan wij op Gen. III het oog. Wij stemmen het toe, dat de sporen van hooge oudheid, in dat verhaal aanwezig, niet toelaten, het voor een philosophema van een later levend Israëliet over den oorsprong des kwaads te houden. Even weinig kunnen wij ons met de Mythische verklaring vereenigen, die strijdig *en* met de veelvuldige sporen, welke men in heidensche Mythologiën van deze zelfde geschiedenis aantreft, *en* met de innerlijke eenvoudigheid en voortreffelijkheid des verhaals *en* met den historischen zamenhang der elf

zullen de minste menschen wel gewetensknaging voelen, omdat het geen gevolg is van eigene hun bewuste keuze, en is dit zoo, dan eischt het geweten ook *daarvoor alleen* geene straf. Alzoo keert de moeijelijkheid terug, die MÜLLER meende ontweken te hebben.

eerste hoofdstukken van Genesis, *en* met het gezag van Jezus en de Apostelen. Intusschen, schoon wij het historisch karakter niet van de letter, maar van de hoofdzaak dezes verhaals vasthouden, bewijst het geenzins, wat de voorstanders der kerkleer verwachten. Bijna zou men uit vs. 16-19 opmaken, dat het meer ingerigt is, om den oorsprong des natuurlijken, dan des zedelijken kwaads te verklaren. In allen geval geeft het geen' genoegzamen grond, om aan eene verandering in de zedelijke grondgesteldheid onzer natuur ten gevolge der eerste zonde te denken. Wat als *eerste* gevolg van den val bij onze stamouders wordt opgegeven, getuigt bijna evenzeer *voor* als tegen *hen*. Dat God ze *zeer goed* bevond na hunne schepping, duidt nog niet aan, dat ze zedelijk rein, maar alleen dat zij geschikt voor hunne oogenblikkelijke bestemming waren. Ja de vraag is, of de H. S. wel iets van een' staat der regtheid leere, die door den val is verloren gegaan? Die vraag eischt een ontkennend antwoord. *Gods beeld* bestond wel niet uitsluitend in heerschappij over de aarde, gelijk de Socinianen beweren, maar ook de kerkelijke opvatting, volgens welke het alleen in *wijsheid* en *heiligheid* zou hebben bestaan, die hem later ontvielen, rust niet op het Oude, maar alleen op het Nieuwe Verbond, (Efes. IV: 24. Coll. III: 10) ja, strijdt met Gen. IX: 6 en Jacob. III: 9. Gods beeld en gelijkenis bestond volgens onzen schrijver daarin, dat de mensch een *persoonlijk* wezen was, naar zijne mate gelijk God in het bezit van *vrijheid* en *zelfbewustheid*, en daarom ook van alle andere schepselen specifiek onderscheiden. Hij acht die waarheid niet onduidelijk geleerd, Hand. XVII:

28 en 29. *Die* schepping naar het beeld van God had van zelve s' menschen roeping tot heerschappij ten gevolge, en wordt nu voltooid en bekroond door zijne vernieuwing tot kennis, geregtigheid en heiligheid. Zoo kan hij dan ook het beeld Gods niet hebben *verloren*. Zedelijke volkomenheid reeds bij den aanvang zijner vorming is eene onmogelijkheid. Heiligheid kan slechts door eigene vrije werkzaamheid, niet door onmiddellijke wording verkregen worden. Zoo voert dan alles ons tot het resultaat, dat de val geene omkeering in onze zedelijke natuur te weeg bragt, maar slechts de eerste openbaring van een daar sluimerend beginsel was.

Van waar is dus (Hoofdstuk IV p. 486-542) *de oorsprong der aangeborene zonde?* Wij hebben gezien, de zonde is doorgedrongen tot alle menschen. Het geweten beschuldigt ons van aandeel aan die smet, waarmede wij geboren worden. Vreemde schuld kan ons onmogelijk worden toegerekend. Zoo blijft er dan niet anders over, dan dat de mensch reeds *voor den aanvang van dit aardsche leven door eigene vrije keus heeft deelgenomen aan de zonde van Adam*, een resultaat, waarvan wij de algemeene omtrekken reeds vroeger (Boek III. D. 1. Hoofdst. 3.) in het oog kregen, en waarvan deze bepaalde wijziging door al het tot dusver beschouwde gebiedend gevorderd wordt. — Wij mogen dus met KANT de zonde als eene met de menschheid zamengewevene en haar ingewortelde neiging beschouwen, en toch als eigene schuld, dewijl alle nakomelingen Adams door eigene vrije daad aan zijnen val hebben deelgenomen. Wij bekennen het, waar wij tot eene eenigzins

ontwikkelde voorstelling van deze groote waarheid willen doordringen, vinden wij ons verlaten *en* door de H. Schrift, die hier het stilzwijgen bewaart, *en* door onze zelfbewustheid, die iets, dat buiten de grenzen des tijds is gelegen, onmogelijk als *feit* kan herkennen. Intusschen, dat wij niet slechts zwak, maar ook boos zijn, is de ondubbelzinnige uitspraak van ons geweten. Zoodra onze zedelijke bewustheid ontwaakt, vinden wij het bederf reeds *in ons* gezeteld. Dit oorspronkelijke bederf kan slechts in den *wil* huisvesten, die zichzelven tot het booze gerigt heeft. En daar wij zagen, dat voor de eerste geheel vrijwillige, door niets gepraedetermineerde keuze des kwaads, die ons als schuld kan aangerekend worden, geen tijdstip *in* dit leven is te vinden, moet het reeds vroeger zijn aangebroken. Eerst als het zoo met de zaak gelegen is, heeft het geweten regt, om ons de zonde, in welke wij geboren worden, niet als onwillekeurige bevlekking onzer natuur, tegen onzen wil gedragen, maar als moedwillige afwijking te doen betreuren. Ons oorspronkelijk bederf bestaat dus in eene zelfzuchtige rigting van den wil. Het booze kan niet slechts van zinnelijken, het moet van *spiritualistischen* aard zijn, en deze wordt best verklaard, als wij deszelfs bovennatuurlijken oorsprong aannemen. En zoo verstaan wij het dan ook, om wat reden in dit leven alles daartoe ingerigt is, om onze ongebreidelde zelfzucht in te teugelen en ons door zelfverloochening te vormen.

De vraag, in wat graad zich die oorspronkelijke verkeerde rigting der zelfzucht deed gelden, of zij zich onbepaald *tegen* God verzette, dan of zij Hem

de gehoorzaamheid eerst opzeide, zoodra haar wil streed met den Zijnen, deze vraag behoort geheel tot een gebied, dat aan onze opmerking onttrokken is, en kan alleen door analogie uit de ervaring beantwoord worden. Deze leert, *dat er geen mensch is, die niet in enkele gevallen zijnen pligt aan zijn belang zou opofferen.* En zoo geeft zij ons dan grond om te vermoeden, dat botsing tusschen Gods wil en onze neiging de eerste aanleiding is geweest tot deze oorspronkelijke afwijking van onzen wil. Zoo is dan het zedelijk bederf in zijnen eersten oorsprong niet absoluut, maar relatief, en heeft dus ook zijne natuurlijke grenzen. Overigens behoeven wij niet te beweren, dat juist *alle* geschapene geesten, reeds voor den aanvang van hun leven op aarde, alzoo gevallen zijn. Dan zouden wij bijna tot de gevolgtrekking moeten komen, dat die val een *noodzakelijk* gevolg der eindigheid ware, en alzoo zou de strafwaardigheid worden opgeheven. Veeleer moeten wij vermoeden, dat, gelijk de menschen reeds voor hun tijdelijk bestaan de eerste kiemen der zonde in zich aankweekten, er zoo ook andere geesten waren, die zich rein hielden van het kwaad, of daarin nog verder verzonken. En zoo ontvangen wij hier tevens een' wenk aangaande het belangrijke der Angelologie en Daemonologie. Ook menschelijke geesten kunnen in die bovenzinnelijke wereld zich vrij hebben gehouden van die oorspronkelijke besmetting, schoon deze niet met ons de aarde bewonen. Eenen althans kennen wij, wiens ziel van het oogenblik harer wording af (reeds vóór haar tijdelijk leven) zich onbepaald en onverdeeld op Gods wil gerigt heeft, den *mensch* Jezus Christus.

Vraagt men, hoever zich de invloed van die *vroegere* besmetting op onze tegenwoordige wijze van denken en handelen uitstrekt, dan antwoorden wij, dat zij de bewustheid bij ons opwekt en regtvaardigt van onze oorspronkelijke schuld, en strafwaardigheid, en tevens ten bewijze verstrekt, dat de mensch zich zelven niet kan verlossen, ten zij God zelf Hem vóórkome. Geenzins voert onze stelling tot de gevolgtrekking, dat het ligchaam als een kerker der ziel zou moeten beschouwd worden. Hoe zouden wij ons immer in gemeenschap met anderen kunnen ontwikkelen, zonder ligchamelijk werktuig? Zelfs moeten wij ons wachten, het zware en beperkte van ons stoffelijk hulsel aan dien oorspronkelijken val onzes geestes toe te kennen, schoon de Christelijke Eschatologie leert, dat voor den gereinigden mensch een fijner vehikel denkbaar is. Integendeel schijnt het met de wet der ontwikkeling overeen te komen, dat dit laatste door een grover omkleedsel hier beneden worde voorafgegaan, schoon dit niet bestemd zij om te blijven. Eindelijk moet men met de ontwikkelde *eerste* bron van zedelijk bederf, de *vroegere* besmetting van onzen wil, eene tweede vereenigen, de *voortplanting.*

De eigendommelijkheid toch, waarvan wij de kiemen mede ter wereld brengen, wordt bepaald *door onze ouders.* Zoo planten zich in hetzelfde geslacht deugden, talenten, gebreken voort, schoon daaruit het *kenmerkende* van ieder individu niet uitsluitend verklaard kan worden. Hieruit volgt nog geenzins, dat in de zinnelijke voortplanting op zichzelve iets zondigs zou gelegen zijn, maar alleen dat

hier de verwoestende kracht der zinnelijkheid zich het sterkst openbaart. Ook zonder den val zou de mensch zijn geslacht op geene andere wijze hebben in stand gehouden, Matth. XIX : 4-6. — Omdat die *voortplanting* wel niet de *oorzaak*, maar toch de *voorwaarde* is der overbrenging van het bederf der ouders op de kinderen, blijkt tevens de noodzakelijkheid der buitengewone geboorte van Jezus. Een Goddelijke invloed, gelijk SCHLEIERMACHER die voldoende keurde, waardoor alleen de schadelijke gevolgen eener gewone geboorte van Hem afgewend waren, zou geen *wonder* maar eene *vernietiging* van de organische wetten der natuur geweest zijn.

Nemen wij alzoo *drieërlei* oorspronkelijken toestand (Urstand) van den mensch aan, die *in het Goddelijk idée*, die *in zijne praeëxistentie*, en die in den aanvang van zijn *tijdelijk bestaan*, het blijkt dan, dat wij den oorsprong der zonde in de tweede moeten stellen. De Bijbel leert ons alleen de derde kennen, in den aanvang van Genesis. Wij moeten echter den *val* der menschen, aldaar beschreven, slechts houden voor *openbaring* van de gevolgen der oorspronkelijke afwijking reeds in hun vóórbestaan. Wat overigens het verhaal van den val betreft, op grond van Joh. VIII : 44. is MÜLLER geneigd, om den Duivel voor den verleider te houden, schoon zijne taal niet de *oorzaak*, maar de *aanleiding* tot het *te voorschijn treden* van de reeds in het verborgene aanwezige zonde is geweest. Sedert dien val plant de zonde zich voort, schoon in verschillende graden. Eens ontstaan, ligt het in haren aard, in kracht en energie toe te nemen, en zij zou reeds de gedaante der wereld hebben

verwoest, ware niet te gelijk met haar gewigt het tegenwigt van Gods genadeärbeid toegenomen.

Langs dezen weg laat het zich regtvaardigen, dat de zonde van Adam ons kan worden toegerekend. Door onze eigene *intelligibele Urthat* hebben wij er in toegestemd. Zoo rust dan dit geheele gevoelen op eene hypothese aangaande den oorsprong der ziel, die wij een op het *Creatianisme* gebouwd *Praeëxistentianisme* zouden kunnen noemen.

Het is waar, dat de letter des Evangelies deze leer niet staven kan. Doch een ander is het karakter der eenvoudige Apostolische verkondiging, een ander dat der speculatieve Theologie. De eerste verliest niets van haar *normatief* karakter, wat onveranderlijke *beginselen* betreft, schoon de laatste elementen in zich opneme, die in de eerste niet dadelijk gevonden worden. Genoeg, dat het ontwikkelde niet strijdt met den *geest* der Schrift. Men moet onderscheid maken tusschen wetenschappelijke en populaire beschouwing. Hoe zou zich de eerste van alle speculatieve bestanddeelen kunnen ontslaan, en echter het karakter van Protestantsche wetenschap kunnen blijven dragen? Het ontwikkeld denkbeeld zal voor den Christelijken geest voldoende geregtvaardigd zijn, zoo het blijkt, dat de uitspraak van ons bewustzijn eener oorspronkelijke en strafwaardige schuld, die ons gelijk alle menschen aankleeft, alleen door deze vooronderstelling geregtvaardigd kan worden.

Nog slechts een enkel woord over des schrijvers *laatste boek*, (II. p. 545 - 587.) waarin de *toenemende ontwikkeling van het booze in den mensch beschouwd wordt*. De mogelijkheid en strafwaardigheid van dien

voortgang is gegrond in de vrijheid van den wil, die in formelen zin ook bij den gevallene overbleef. Als de wil zichzelven eene bepaalde en bestendige rigting tot het kwade geeft, wordt hij een *slaaf* der zonde. In zooverre kunnen wij dus ook tusschen veroorzakende en veroorzaakte zonden onderscheiden, als bronnen en gevolgen. Uit de zondige daad wordt door gedurige herhaling eindelijk de zondige toestand geboren. Vrijwillig in ons opgenomen, teelt alzoo de zonde slechts slavernij, en is niet minder dan de deugd aan de wet eener langzame en trapsgewijze ontwikkeling onderworpen. De weg des kwaads loopt naar beneden, maar heeft echter zijne verschillende trappen. Ook de kring, waarin zich de zondaar beweegt, dringt hem tot voortgaan. Wat hij *koos* wordt zijn *lot*, en hoe vaak heeft eene enkele daad, uit zwakheid of overijling bedreven, ons in een' maalstroom van zonden gewikkeld, waarin telkens nieuwe overtredingen de ouden moesten bedekken!

Teregt onderscheidde men daarom in de Dogmatiek verschillende *graden* des kwaads, of *toestanden* des zondaars. Tegenover de *vijf*, die men gewoonlijk vaststelt [1]), neemt MÜLLER er drie aan. 1°. Relatieve onbewustheid van de klove tusschen onze natuur en onzen pligt, 2°. Ontwaakte tweespalt tusschen beiden, en eindelijk, na herhaalde nederlaag in den strijd, 3°. verharding der zonde. Waar deze laatste in den Bijbel aan God wordt toegeschreven, moet men vooral in het oog houden, dat zij eerst mogelijk is na langdurigen en vrijwilligen voortgang in het kwaad, en het gevolg is, *niet* van Gods verborgen *doel*, (verg.

1) Zie b. v. WEGSCHEIDER, *Dogmatiek*, 7e Uitg. p. 119.

ook Jesaia VI: 10.) maar *van Gods geschiedkundige leidingen en besturingen*, die de zondaar voor zichzelven ten verderve aanwendt. *Verharding* in dien zin is dus volgens de H. S. alleen daar mogelijk, waar bijzondere *historische openbaring Gods*, door Mozes of in Christus, voorafgegaan was. Die zijne oogen voor dat licht niet opende, bleef niet onzijdig omtrent, maar werd vijandig tegen hetzelve. In *eigenlijken* zin kan men dus ook niet beweren, dat God zonde door zonde straft, want onmogelijk kan God hetgeen Hij zelf verbiedt, als straf over den overtreder beschikken. Maar waarheid is het, dat voortgezette zonde het natuurlijk gevolg, en in zoover straf der aangevangene zonde is, 2 Thess. II: 11, 12.

De verschillende zonden hebben verschillende *graden* van strafwaardigheid. Reeds vroeg onderscheidde men tusschen *peccata venialia* en *mortalia*, schoon 1 Joh. V: 16, 17 geen regt schenkt tot de uitbreiding, welke de Roomsche kerk aan deze splitsing geeft. Intusschen blijkt het, dat eene zonde zwaarder is, naarmate zich in haar de zelfzucht krachtiger openbaart, en zij met duidelijker bewustheid geschiedt. Slechts ééne *daad* wordt in het N. T. als volstrekt *onvergefelijk* beschouwd, de zonde tegen den H. Geest. Müller vat die op als verklaarden *haat* tegen het Goddelijke, die zich in *lastering* daarvan openbaart. Zij is dus het toppunt der zelfzucht, waarop men zich afsluit tegen alle openbaring der liefde Gods, en wordt in haar uitersten voortgang beschreven, 2 Thess. II: 3, 4. Eerst onder het Evangelie is deze zonde *mogelijk* geworden. Zij kan plaats hebben, ook daar waar men *diepe* indrukken ontving, maar niet waar

men waarlijk bekeerd is. (De schrijver erkent, dat Hebr. VI: 4-6 tegen die bewering pleit, en een' zoogenaamden afval der heiligen verkondigt, maar als geïsoleerde uitspraak van een onbekend persoon kan hij daaraan geen normatief karakter toekennen). Onvergefelijk is die zonde, omdat de subjectieve voorwaarden der vergeving, vatbaarheid voor ootmoed en berouw, bij *deze* overtreders geheel ontbreken.

En zoo moet dan ook de leer van de eindelijke herstelling aller dingen en de eindigheid der straf als onhoudbaar opgegeven worden. In geen geval kan die herstelling terstond *na* den dood in den staat der afgescheidenheid plaats hebben, gelijk men vaak uit 1 Cor. XV: 21, Rom. V: 18, 19 wilde opmaken, want de Bijbel leert *een wereldgerigt eerst ten jongsten dage.* Alleen dan zou de herstelling aller dingen zeker te verwachten zijn, zoo het bewijsbaar ware, dat al wat oorspronkelijk *doel* Gods is, door het *gevolg* moet worden verwezenlijkt, zelfs ten koste der menschelijke vrijheid. Doch daartoe geeft ons het vroeger overwogene geen regt. Ook zegge men niet, dat er een wanklank *blijft* bestaan, zoo de geschiedenis der menschheid met eene eeuwige klove eindigt. Voor God en de verlosten is toch die wanklank opgehouden, zoodra de *strijd* tegen het Godsrijk door nederlaag en straf der boozen is vervangen. Ook met Gods *liefde* strijdt het denkbeeld van eeuwige straffen niet, mits men haar slechts als heilige liefde beschouwe. De *mogelijkheid* van eindelooze vergelding is in onze vrijheid gegrond, waardoor wij kunnen volharden in de zonde. Of zij *werkelijk* te wachten is, kan slechts de *openbaring* uitwijzen. En deze leert haar

stellig. Ja al meende men, dat er ook hier nog diepe sporen van het uitzigt eener geheele herstelling waren verborgen (b. v. in Matth. XII vs. 32 l. w.), dan nog zou men daaruit tot de algemeenheid dier herstelling niet mogen besluiten, maar de volhardende zelfzucht, die op haar hoogste toppunt zich niet meer tot God wenden *kan*, als vatbaar moeten erkennen voor de pijn van een' worm, die niet sterft, en een vuur, dat niet uitgebluscht wordt.

Wij staan aan het einde van ons overzigt, en hebben den schrijver langs eene uitgestrekte en moeijelijke, maar hoogstbelangrijke baan begeleid. Uitvoerig was ons verslag, en echter niet geheel volledig. Kortheidshalve gingen wij die gedeelten van het werk voorbij, waar de schrijver dieper indringt in sommige bijzonderheden der geschiedenis van zijn dogma, of waar hij enkele speculatieve theoriën en beoordeelingen van zijn standpunt ter sprake bragt, die voor zijne landgenooten van hooger belang dan voor de onze zijn te achten. Waar hij echter hoofdzaken behandelt, beijverden wij ons, zijn gevoelen zoo bepaald mogelijk te leeren kennen, en vreezen, bij den rijkdom van het geheel, zoo weinig voor het verwijt eener te groote uitvoerigheid, dat hier integendeel het bekende *brevis esse laboro, obscurus fio*, voor sommigen welligt van toepassing zal wezen. Dezulken verwijzen wij ter opheldering liefst naar den diepzinnigen schrijver zelven, wiens denkbeelden wij trachtten te ontwikkelen.

Eene opzettelijke toetsing dier denkbeelden, wij herhalen het, zou ons bestek en welligt onze kracht

te boven gaan. Wij zouden veel of niets moeten zeggen, want met enkele magtspreuken wordt zulk een diepzinnig onderzoek niet naar waarde beoordeeld. Slechts hij, die zoowel iedere Exegetische opvatting des schrijvers, als vooral zijn speculatief hoofddenkbeeld op de schaal van eigen grondig onderzoek heeft gewogen, heeft regt, om het woord van goed- of afkeuring beslissend uit te spreken, dat hem na het lezen van ons verslag reeds op de lippen zweeft. De waarde, die men aan des schrijvers ontwikkeling hecht, zal vooral afhangen van de meerdere of mindere ingenomenheid, die men koestert voor zijn denkbeeld van voorbestaan der ziel en daarin ontstane zondigheid. In geen geval beschouwe men toch die gedachte als eene meening, door blinde willekeur uit de lucht gegrepen, maar als eene overtuiging, waartoe de schrijver op zijn standpunt noodzakelijk komen moest, nadat het hem overtuigend gebleken was, dat het dogma der erfschuld aan de eene zijde niet vallen *kon*, en toch aan den anderen kant op den weg, door de kerkleer ingeslagen, zich niet regtvaardigen liet. Die hem dus tegenspreekt moet *of* de regtvaardiging der kerkleer op zich nemen, *of* zoo hij dat niet kan, een' nieuwen weg zich banen, om het ontstaan van zonde en schuldgevoel te verklaren.

Doch hoe men ook over de leer der zonde denke, het is ontwijfelbaar zeker, dat de wetenschappelijke opvatting en regtvaardiging van dit dogma door het diepzinnig onderzoek van MÜLLER eene aanmerkelijke schrede heeft voorwaarts gedaan. Zijn denkbeeld, dat de zonde in haar innerlijkst wezen zelfzucht is, achten wij te schoon en te helder ontwikkeld, om

het niet tevens aan het ernstigst nadenken aan te bevelen 1). De theorie, nog door zoo velen gevolgd, dat alleen het overwigt der zinnelijkheid boven de rede de oorzaak des kwaads is, heeft, naar wij meenen, door MÜLLER's scherpe critiek eene nederlaag geleden, boven welke zij zich voor de regtbank eener christelijke wijsbegeerte niet gemakkelijk verheffen zal. En aangaande de zedelijke vrijheid hebben wij hier opmerkingen vernomen, die op zichzelve reeds voldoende zouden zijn, eene blijvende waarde aan dit geschrif te verzekeren.

Niet moeijelijk zou het vallen, eenige punten te noemen, op welke MÜLLER ons onbevredigd liet, en voor wier meer uitvoerige behandeling wij gaarne eenige bladzijden, bepaaldelijk tot de beoordeelaren zijner eerste uitgave gerigt, hadden gemist. Rekenden wij ons daartoe volkomen bevoegd, met voorbijgang van vele kleinigheden, zouden wij voornamelijk op *drie* punten onze zwarigheden wenschen wederlegd te zien, zijne *Praeexistentieleer* der zielen namelijk, met haren val in dat vorige leven, zijn *Synergisme* en zijne opvatting der *Eschatologie.* Aangaande de eerste zouden wij bescheidenlijk vragen, of door deze hijpothese ook het *verband* van onze vrijwillige overtreding *met* die van *Adam* genoegzaam verklaard wordt, gelijk zij onzer aller *gelijkheid aan Adam* in het licht heeft gesteld? Verder, of de beantwoording der bezwaren en bedenkelijke gevolgtrekkingen, die uit zijne hoofdstelling voortvloeijen vooral in betrekking tot ons tegenwoordig leven en ligchaam,

1) Men vindt dit denkbeeld meer populair ontwikkeld in THOLÜCK, *Lehre von der Sünde*, p. 126 en SARTORIUS, *Heilige Liebe*, I. p, 84.

wel voldoende is? Nog, of daaruit, dat wij van eene eerste vrije beweging onzes wils tot het kwade in dit leven geene *bewustheid* hebben, reeds volgt, dat die eerste afwijking niet binnen de grenzen dezes tijds kan hebben plaats gehad? Eindelijk of het niet te gewaagd is, eene geheele theorie op eene hypothese te bouwen, bij welke ervaring, zelfbewustheid en H. Schrift ons geheel en al verlaten? Betrekkelijk het *tweede* zouden wij in bedenking geven, of deze theorie (die op zichzelve bijna even *schwankend* is als de Semipelagiaansche, en grootendeels slechts negatief wordt ontwikkeld) niet tot meerdere vastheid kon en moest worden gebragt, door juistere ontwikkeling van het verband tusschen Goddelijke en menschelijke werking? Aangaande de *laatste* hadden wij wel nader uitlegkundig bewijs gewenscht voor de opwekking der gestorvene ligchamen aan het einde der eeuwen, door langdurigen staat van afgescheidenheid voorafgegaan, waarvan de schrijver gedurig spreekt. En bovenal kwam het ons voor, dat zijne behandeling van de gevolgen der zonde na den dood in aard, zwaarte en duur tot de zwakste gedeelten des werks behoort, en bijna doet vermoeden, dat de schrijver zich met overhaasting naar het einde spoedde. Doch waartoe meer? — Wij zijn zoo dankbaar voor hetgeen wij van MÜLLER leerden, wij gevoelen zoo innig den wijden afstand tusschen schrijver en aankondiger, dat wij het betamender achten, als leerling ons aan de voeten des grooten mans te zetten, dan wel als beoordeelaar zijns onderzoeks op te treden. Liever zeggen wij nog met een woord, waarin voornamelijk naar onze meening de waarde van dit werk gelegen is,

beschouwd als dogmatische monographie. Müller gaat uit *niet* van bepaalde uitspraken der H. Schrift, wier verklaring en aanwending tot niets meer dan tot eene populaire Bijbelsche Theologie zou kunnen leiden, maar van die algemeene uitspraken des Christelijken zelfbewustzijns, die met onmiddellijke kracht zich in de borst van iederen waren Christen doen vernemen. Deze uitspraken tracht hij te zuiveren, te verklaren, te bevestigen, door ze te toetsen aan de gewijde oorkonden, en dat niet aan hare letter, maar aan haren geheelen geest, bepaaldelijk aan die van het Evangelie. Terwijl zoo de Bijbelleer, door middel van grondige Exegese de *grondslag* van zijn onderzoek wordt, is de *Dogmahistorie* hem niet slechts een bloot aanhangsel zonder materiële invloed op de Dogmatische beschouwing, maar een middel tot critiek zoowel van zijne eigene opvatting als der kerkleer zelve. En de wijsgeerige beginselen, wier ontwikkeling de kroon aan zijn onderzoek opzet, en aan dat laatste éénheid, waarheid, vastheid verzekert, zijn niet die eener onchristelijke school, maar de uitvloeisels van een' Christelijken geest, en voortgesproten uit eene *door het geloof verhelderde rede.* Langs dezen weg, bedriegt ons niet alles, kan de Dogmatiek alleen op den naam eener *Christelijk-wijsgeerige* wetenschap hopen, en tevens hare roeping vervullen, om de πίστις tot γνῶσίς, de uitspraken des Christelijken geloofs tot voorwerpen van een Christelijk *weten* te verheffen, dat dien naam waarlijk verdient. Het zou der moeite waardig zijn, de dogmatische *methode*, door müller gevolgd, aan eene meer uitvoerige beschouwing en beoordeeling te onderwerpen, dan wij haar hier

konden wijden. Welligt komen wij later op dat aangelegen onderwerp meer in het algemeen terug.

Hoe het zij, wij zijn in onze overtuiging versterkt, dat van het licht, waarin de leer van de zonde beschouwd wordt, grootendeels de ontwikkeling der nieuwe Theologie zal afhangen, die in onze dagen voorbereid wordt. En als gewigtige bijdrage tot dat onderzoek bevelen wij den arbeid van J. MÜLLER dringend aan de overweging onzer Godgeleerden aan.

LETTERKUNDIGE MEDEDEELINGEN 1).

Erklärung des Briefes an Philemon von Dr. Joh. Fr. Ign. Demme, öffentl. ordentl. Professor der Kathol. theol. Facultät an der Univ. zu Breslau. Breslau bei G. Ph. Aderholz, 8o. 1844. 40 bl.

Eene korte Inleiding maakt de lezers bekend met de aanleiding en het doel van dezen brief, met deszelfs inhoud, met de plaats waar en den tijd wanneer de brief geschreven is, (namelijk op het einde van des Apostels eerste gevangenschap, in het jaar 64 n. Chr.,) en met de gronden voor deszelfs echtheid. Wat over het laatstgenoemde punt gezegd wordt voldoet niet geheel en al. Ongaarne missen wij eene opgave der literatuur van dezen brief. De verklaring houdt zich somtijds te veel met kleinigheden bezig, die voor niemand eenige opheldering noodig hadden, is op andere plaatsen vrij oppervlakkig, doorgaans zeer eenvoudig. Tegenover den Griekschen tekst van dezen brief, die nu en dan afwijkt van de door DEMME voor echt verklaarde lezing, is de Vulgata geplaatst; daaronder eene Duitsche vertaling, die nu eens van den Griekschen tekst, dan eens van de Vulgata afwijkt. Het is niet regt duidelijk, waartoe de Duitsche overzetting dienen moet. Had hij den Griekschen tekst naar de lezing, welke hij voor echt erkent, in het duitsch overgebragt, dit zou niet anders dan goedkeuring verdienen.

Pauli Epistola ad Philemonem speciminis loco ad fidem versionum orientalium veterum una cum earum textu originali graece edita a Jul. Henr. Petermann, Doct. Phil. et Prof. Publ. Extr. in Univ. Berol. Berolini, 1844. Sumtibus C. G. Lüderitz. — Metallo expressum instituto lithogr. reg. 4o. IV, 56. bl.

Eene voor de tekstkritiek des N. V. allerbelangrijkste verschijning. De schrijver heeft het voornemen opgevat, om den Griekschen tekst, naar welken de oude Oostersche vertalingen des

1) De Redactie heeft zich met het geven dezer Letterkundige mededeelingen ten doel gesteld, het Nederlandsch Godgeleerd publiek opmerkzaam te maken op de *belangrijkste* verschijnselen uit het gebied der wetenschappelijke Theologische literatuur, voorzoover zij daarmede is bekend geworden. Hare mededeelingen maken evenmin op volledigheid aanspraak, als zij ooit den vorm van uitvoerige beoordeelingen zullen aannemen. Met de aankondiging der literatuur, voorzoover zij de exegetische en historische Theologie betreft, belast zich de eerste ondergeteekende; die der dogmatische en praktische Theologie heeft de laatste ondergeteekende op zich genomen; terwijl hetgeen op de Oostersche Letterkunde betrekking heeft door de beide andere leden der Redactie zal aangekondigd worden.

DOEDES.
DE GEER.
KEMINK.
V. OOSTERZEE.

N. T. vermoedelijk vervaardigd zijn op te sporen. Hij wil daarom den tekst dezer overzettingen naar de beste uitgaven en HSS. doen drukken en daaronder den Griekschen tekst plaatsen, van welken naar zijn oordeel de Vertalers hebben gebruik gemaakt, — met andere woorden, — hij wil de oude Oostersche vertalingen weder in de oorspronkelijke taal overbrengen. Tot proeve geeft hij den tekst van den brief aan Philemon. Alleen van de Peschito is de tekst, dien de Vertaler vermoedelijk zou gebruikt hebben, in zijn geheel gegeven, van de overige Vertalingen slechts voorzoover de Gr. tekst van dien der Peschito afwijkt. In noten aan het eind vindt men de varianten van HSS. en uitgaven, en eene nadere beschouwing der plaatsen, waar de vertaling onzeker is, en de Grieksche tekst derhalve niet met zekerheid kan teruggevonden worden. Het geheel is naar des schrijvers handschrift in koper (?) gebragt («doleo" zegt PETERMANN, «quod typis adhuc deficientibus meam ipsius manum, non dignam profecto, quae aliorum oculis subjiciatur, proponere coactus fuerim."). Critici zullen ongetwijfeld deze onderneming toejuichen en de voortzetting van dit werk met belangstelling te gemoet zien.

Kurze Erklärung der Briefe an Titus, Timotheus und die Hebräer, von Dr. W. M. L. de Wette, Leipzig, Weidmannsche Buchhandlung. 8°. 1844. X, 265 *bl.* (van het *Exegetisch Handbuch zum N. T. Zweiten Bandes fünfter Theil.*)

De methode van den beroemden Exegeet is algemeen bekend. Kortheid met helderheid, beknoptheid met zaakrijkheid vereenigende, geeft DE WETTE zijnen Commentaar op de Pastoraalbrieven en dien aan de Hebreën. Hij houdt ze niet voor schriften van Paulus afkomstig, maar stelt, dat de Pastoraalbrieven op het eind der eerste eeuw geschreven zijn door een' volgeling van Paulus. In Apollos ziet hij den schrijver van den brief aan de Hebreën. Uit de voorrede nemen wij dit woord over: «Sollte mir nachgewiesen werden können, dass meine Erklärung nicht vorurtheilsfrei ist, so will ich gern mein Unrecht eingestehen; eben so gern bin ich bereit mich in meiner kritischen Beweisführung widerlegen zu lassen. Aber nur keine Machtsprüche, keine halben Beweise, keine Ausflüchte und keine Bemäntelungen! Mit dem allen ist der Kirche eben so wenig als der Theologie gedient. Und wenn man nicht widerlegen kann, so jammere man auch nicht gleich Betschwestern!"

Einleitung in die heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments, von Dr. J. M. Augustin Scholz, Domkap. am Metropol.-Domkapittel zu Köln und ordentl. Prof. der bibl. Exegese in der Kath.-theol. Facultät zu Bonn. Erster Theil. Die allgemeine Einleitung. Köln, Verlag von J. und W. Boisserée, 1845. 8°. XXII, 738 *bl.*

In deze algemeene Inleiding wordt gehandeld 1. over het ontstaan en de vorming der talen in het algemeen, vooral van die,

waarin de schriften des O. en N. V. geschreven zijn. 2. Over het ontstaan en de voortplanting van kleine schriftelijke opstellen in den oudsten tijd. 3. Over de uitvinding en verdere volmaking der schrijfkunst, vooral bij de Semitische stammen; over schrijfmateriaal; Bijbelsche Handschriften. 4. Overzigt over de literarische werkzaamheid — vooral onder de Israëlieten, van Mozes tot de tijden der Apostelen. 5. Over het kanoniek gezag en gebruik der H. Schriften des O. en N. V. 6. Over de ingeving der kanonieke boeken. 7. Over de echtheid der H. Schriften des O. en N. V. naar uitwendige en inwendige bewijzen. 8. Over den toestand van den tekst der H. Schriften. I. Gesteldheid van den tekst des O. T. *a.* De HSS. en uitgaven van den grondtekst. *b.* De oude overzettingen der H. Schriften, vooral des O. T. *c.* De waarde dezer kritische documenten voor het wedervinden van den oorspr. tekst. *d.* Over de kritische documenten der deuterokanonieke Boeken en de gesteldheid van hunnen tekst. II. Gesteldheid van den tekst des N. T. *a.* De kritische documenten des N. T. *b.* Gesteldheid van den tekst dezer krit. documenten en de waarde daarvan voor het wedervinden van den oorspr. tekst. 9. Geloofwaardigheid der H. Schriften. Men zal hier menige belangrijke opmerking vinden en veel aantreffen, wat niet in eene Inleiding zou gezocht worden. Het begrip van *Inleiding tot de bijbelsche schriften* is in den meest omvattenden zin genomen; de eenheid in het geheel is niet bewaard, en wat den vorm betreft, hadden de nieuwere Inleidingen wel tot voorbeeld mogen genomen worden. De inhoud bewijst meer voor de geleerdheid van den schrijver, dan de aanleg van het geheel voor zijnen wetenschappelijken zin. Daar hij tot de R. C. Kerk behoort, kan men doorgaans vooraf reeds gissen, tot welke resultaten hij moet komen. Wie zich herinnert, hoe SCHOLZ in zijne kritische uitgave van het N. T. oordeelt over de geschiedenis van den tekst en de waarde der kritische hulpmiddelen, zal met belangstelling vragen, of hij, door al wat tot wederlegging zijner gevoelens geschreven is, overtuigd is geworden van het onhoudbare zijner stellingen. Ofschoon gewijzigd, draagt hij toch in de hoofdzaak onveranderd hetzelfde kritische systeem voor. De bewijsvoering is eenigzins anders; van het oude heeft hij meer behouden dan weggeworpen. Het tweede deel zal de bijzondere Inleiding tot de historische, het derde deel die tot de profetische en poëtische Boeken des O. T. (de Apokryphen medegerekend), het vierde deel die tot de Schriften des N. V. bevatten.

Quellensammlung zur Geschichte des Neutestamentlichen Canons bis auf Hieronymus, herausgegeben und mit Anmerkungen, vorzüglich für Studirende, begleitet von Joh. Kirchhofer, Prof. der Theol. und Diac. am St. Johann zu Schaffhausen. Zurich, bei Meyer und Zeller, 1844. 8°. XVIII, 520 *bl.*

De schrijver heeft uit de schriften der Kerkvaders, Ketters en Heidensche schrijvers tot op Hieronymus al de plaatsen bijeen ge-

bragt, die betrekking hebben op de geschiedenis van het ontstaan en de verzameling der Schriften des N. V. Waar zij over een der Schriften des N. T. spreken, of daaruit eene plaats aanhalen, zijn hunne woorden hier overgenomen, opdat men zou kunnen zien, hoe er in de vier eerste eeuwen der Chr. Kerk over de Schriften van den Kanon des N. V. geoordeeld werd. Bij de aanhalingen uit Grieksche schrijvers heeft hij de Latijnsche vertaling der oude uitgaven daarnevens gevoegd, en is de Gr. tekst bedorven, de schrijver heeft er varianten bijgegeven, somtijds ook gissingen gewaagd, om het oorspronkelijke te herstellen. Aan den voet der bladzijden zijn ophelderende aanteekeningen geplaatst. Korte aanmerkingen over de aangehaalde schrijvers en hunne schriften met een naauwkeurig register besluiten het geheel. KIRCHHOFER heeft zijn werk vooral bestemd en ingerigt ten behoeve van hen, die met de beoefening der Inleidingswetenschap een aanvang maken; omdat men hier evenwel alles bijeen vindt, wat eenig licht kan verspreiden over de oudste geschiedenis van de Schriften des N. T. is dit werk in het algemeen zeer aan te bevelen aan zulke Godgeleerden, die niet tot alle schriften der oude Chr. schrijvers den vrijen toegang hebben, en toch gaarne een zelfstandig oordeel willen vellen. Wat in de leerboeken voor Inleiding (uitgenomen dat van CREDNER) slechts onvolledig wordt opgegeven, is hier met groote zorg bijeenverzameld, en met veel oordeel gerangschikt.

Die Religion der Zukunst. Dargestelt in einer wissenschaftlichen Briefwechsel zweir Freunde Bonn, H. B. König, 1844. 8°. 205 *bl.*

Terwijl te Trier de heilige rok nog vereerd werd, en het middeleeuwsche bijgeloof scheen te zegepralen, ziet te *Bonn* een' onderzoek naar de Godsdienst der toekomst het licht, en op weinige uren afstands van elkander wordt alzoo het Antichristelijke tegenover het Ultrachristelijk beginsel gehuldigd. Twee vrienden, beiden geschokt door de bewegingen des tijds, en in de overtuiging deelende, dat het positieve Christendom niet meer voldoet aan de behoeften onzer eeuw, trachten iets hoogers en blijvends te vinden. Tegenover de bedenkingen van zijnen vriend stelt THEODOOR daartoe eene opzettelijke theorie in het licht. Uitvoerig schetsts hij de gebreken, zoowel bij Christelijke Orthodoxen als Rationalisten te vinden, en de onmogelijkheid van een zoogenaamden Christelijken staat. Alleen van de philosophie wacht hij herstelling der geesteskrankheid onzer dagen. Wat men als blijvend resultaat der speculatieve navorschingen mag beschouwen, moet practisch worden bearbeid, opdat het onder ieders bereik valle. Daarmede moet dan het Christendom vereenigd worden, dat zich vooraf echter geheel van zijnen positieven historischen grondslag heeft los te rukken. Tot bereiking van dit doel hebben Strauss, B. Bauer en Feuerbach hoogstweldadig gewerkt. — Met den Bijbelschen en kerkelijken Christus heeft de toekomst niet te maken. His-

torisch is Paulus grooter dan Jezus, gelijk Plato meer was dan Socrates. Het Christelijk geloof weder tot het N. T. te willen terugvoeren, ware even dwaas, als een stroom tot zijn bronwel te willen terugleiden. Het N. T. kan overigens *Erbauungsbuch* blijven, zoo men er uitmonstert, wat met onze wereldaanschouwing niet meer overeenkomt, maar authoriteit is het in geen geval.

Die Freie Theologie oder Philosophie und Christenthum in Streit und Frieden, *von A. C. Biedermann*, *Tübing. Fues*, 1844. 8°. 271 *bl.*

De beroemde schrijver onderzoekt hier opzettelijk de betrekking, waarin wijsbegeerte en theologie tot elkander staan, en beschouwt daartoe beider aard, hoofdbeginsel en betrekking tot den menschelijken geest. De eerste is hem de hoogste maatstaf tot beoordeeling der laatste. In bijzonderheden toont hij aan, hoever ook de geloovigste in onze dagen van de oorspronkelijke Christelijke voorstellingen verwijderd is (vooral van de Eschatologische), die in het N. T. zijn te vinden, en hoe de geheele Dogmengeschiedenis één groot bewijs oplevert voor de onhoudbaarheid der kerkelijke Christologie. Zoowel het oudere Rationalisme als Supranaturalisme veroordeelt hij zonder genade. Alleen speculatieve Theologie komt met de behoefte des tijds en de waardigheid der wetenschap overeen. Die in deze school is gevormd, zal der kerk de beste diensten bewijzen en hare voortduring verzekeren. De kerk, als objectief organisme tot daarstelling des Christendoms in de wereld moet vrij zijn van allen symbolischen dwang, en heeft tot haar eenig rigtsnoer den *geest* van Christus, waardoor de schrijver echter geenzins de theoretische voorstellingen bedoelt, die wij weten dat Christus bezat, — als of deze voor ons normatief konden wezen, — maar zijn practisch Godsdienstig bewustzijn. Ter dienste eener zoodanig geconstitueerde kerk moet eene absoluut vrije wetenschap staan. Iedere poging van den staat, om aan deze laatste de grenzen voor te schrijven, binnen welke zij zich bewegen moet, is onregtvaardig en onvoldoende. Overigens behoudt de philosophie, als hoogste wetgeefster, het regt, om eene negatieve kritiek aan te wenden op die historische gedeelten des Bijbels, die met hare grondbegrippen strijden. — De stijl van dit geschrift is levendig, de toon kalm en waardig.

Christliche Ethik von Dr. G. C. A. Harless, *Stuttgart*, *Liesching*, 3e *Aufl.* 8°. XVI, 280 *bl.*

Deze derde druk der Moraal van Harless is zonder eenige verandering in het licht verschenen, uit hoofde der spoedige behoefte aan eene nieuwe oplage. Daarom alleen het volgende, voor wie het werk niet reeds uit eene der beide vorige uitgaven kende. Hoofdinhoud der Ethik is hier *de ontwikkelingsgeschiedenis van den door Christus verlosten mensch*, terwijl de Dogmatiek wordt opgevat als *ontwikkelingsgeschiedeni der daden Gods tot ver-*

lossing der menschheid. De hoofdverdeeling I. *Das Heilgut.* (*a.* Die Naturgestalt des menschlichen Lebens. *b.* Das Leben unter dem Gesetze. *c.* die Erscheinung des Evangeliums in die Geschichte des Menschengeslechts.) II. *Der Heilsbesitz.* (*a.* der Eintritt des Heilsgutes in das Geistesleben des Induviduums. *b.* der persönliche geistige Kampf um den Heilsbesitz. *c.* die persönliche Thätigkeit zur Bewahrung des Heilsbesitzes.) III. *Die Heilsbewahrung*, oder die concrete Erscheinung Christlicher Tugend in den Grundbeziehungen des menschlichen Lebens. (Speciele Pligtenleer.) *a.* Die Christliche Frömmigkeit als Mutter aller Tugenden. *b.* Die Bethätigung der Christlichen Frommigkeit. *c.* Die Grundformen irdischer, gottgeordneter Gemeinschaft, huwelijks- familie- nationale- kerkelijke betrekkingen, en haar verband met Christelijke vroomheid.

Kritik der Principien der Strauss'schen Glaubenslehre von K. Rosenkrans, Leipzig, Brauns, 8°. 70 *bl.*

Deze verhandeling, reeds vroeger in de *Berliner Jahrbucher* verschenen, en thans algemeen verkrijgbaar gesteld, bevat eene korte toetsing der wijsgeerige geloofs-beginselen van Strauss, op vrij hoogen toon van uit het Hegelsche standpunt ondernomen. De schrijver veroordeelt streng 1. de methode van Strauss. 2. zijne opvatting van de Goddelijke immanentie. 3. van de persoonlijkheid en triniteit des hoogsten Wezens en van 4. de perfectibiliteit des Christendoms. Overigens brengt hij hoogen lof toe aan de geleerdheid zijner tegenpartij, spreekt menig hard woord tegen diens theologische bestrijders, en meent bepaaldelijk, dat hij onwederlegbaar is in zijne veroordeeling van de Bijbelsche Astronomie, Geologie, Anthropologie, alsmede in zijne kritiek aangaande inspiratie, wonderen en voorzeggingen. Het stukje biedt in zijne inleiding belangrijke wenken aan, om de innerlijke harmonie en ontwikkelingsgang der verschillende Straussische geschriften te beter te doorzien.

Verhandelingen van het Haagsch Genootschap, sedert deszelfs 50*jarig bestaan*, 6^e^ *Deel, bevattende eene Verhandeling van P. van der Willigen, Pred. te Thiel, over J. C. als de Openb. Gods, s' Gravenhage, Thierry en Mensing*, 1844. 8°. 194 *bl.*

Het onderzoek, in wat zin Jezus Christus gezegd kan worden de Openbaring Gods te zijn, wordt na korte toelichting dier vraag, aldus ingerigt, dat de schrijver vooraf den staat des geschils in het licht stelt, en beginselen opgeeft, die tot eene gegronde beslissing van het vraagpunt kunnen leiden, terwijl hij daarna de beantwoording zoekt te vinden door te letten op den aard der zaak, op de geschiedenis, op de uitspraken des N. T., en eindelijk op hetgeen eene latere ondervinding ons leert van eene voortdurende werking van den geest des Heeren in de Christelijke Gemeente. Het resultaat dier beschouwing is, dat J. C. God openbaarde niet slechts door zijne persoonlijke

verschijning en zijn handelend leven op aarde, en de voortdurende werking van zijnen Geest in de Christelijke gemeente, maar ook en evenzeer door hetgeen Hij zelf en de Apostelen omtrent God en Goddelijke zaken bij monde en in geschrifte hebben voorgedragen. — Daarna wordt aangewezen het verband, waarin de woordelijke en daadzakelijke Openbaring tot elkander staan en de waarde die aan ieder derzelve onderscheidenlijk behoort toegekend te worden. De schrijver vermijdt bij de ontwikkeling van een en ander allen schijn van polemiek, door zich van aanhalingen te onthouden uit inlandsche Godgeleerde geschriften, die eene tegenovergestelde rigting vertegenwoordigen. Zijn standpunt, gelijk ook de wijze en vorm zijner voorstelling, is uit de vroegere geschriften des werkzamen grijsaards toereikend bekend.

Wereldvergoding, of het Pantheisme onzer dagen. Eene proeve, te Amersfoort bij W. J. van Bommel van Vloten, 1844. 8°. XIII, 247 *bl.*

Niet voor eigenlijke geleerden, maar voor beschaafde en niet ongeoefende leden der gemeente of kweekelingen en bedienaars der kerk is deze proeve geschreven, om het standpunt der nieuwere wereldbeschouwing ter kennis van meerderen te brengen, den gang en de verschrikkelijke gevolgen van het Pantheisme in het licht te stellen, en in tegenoverstelling aan hetzelve de eigendommelijkheid en blijvende waarde van het Theistische Christendom meer te doen uitkomen. Eén klein Hoogduitsch geschrift over *Buchstabenglaube*, *Weltvergötterung* en *Denkglaubigkeit* gaf den schrijver meer aanleiding, dan hulp tot zijn onderzoek. Hij heeft intusschen, gelijk uit het einde zijner voorrede schijnt te blijken, meer uit afgeleide beeken, dan uit de bronnen zelve geput, en openbaart ook geen wijsgeerig standpunt tegenover de rigtingen, die hij bestrijdt. Na eene korte Inleiding, handelt hij over Schleiermacher, Marheinecke, Spinoza, Hegel, von Schelling, Strauss en Feuerbach, terwijl het geheel met eenige gevolgtrekkingen besloten wordt, waarvan sommigen zeer de behartiging verdienen en van des ongenoemden schrijvers Christelijke gezindheid getuigen. Daar hij over von Schelling alleen in zijne eerste periode handelt, naar aanleiding van Borger, *de Mysticismo*, verwonderde het ons, hem niet vóór Hegel geplaatst te zien, die toch alleen genetisch uit zijnen beroemden voorganger begrepen kan worden. De verdeeling op bl. 12, 13. gekozen, is niet bevorderlijk aan eene historische beschouwing van het verband, waarin de jongste wijsgeerige stelsels tot elkander staan. De beoordeeling van Schleiermacher is wel het zwakste gedeelte des werks, die van Strauss zou veel gewonnen hebben, zoo de schrijver, behalve van de uitvoerige beoordeeling zijner *Glaubenslehre*, in de Godgel. Bijdr. van 1842 en 1843 gegeven, ook van het geschrevene door Nitsch en Sartorius kennis had genomen. Het werk kan, zoolang tot er iets beters verschijnt, aan veler volslagene

onkunde van de hier behandelde stelsels aanvankelijk te hulp komen, en is daartoe ook met een paar geschikte bladwijzers voorzien.

J. P. Lange, *das Leben Jesu nach den Evangelien dargestellt*, 2er *Theil*, *Heidelb.* 1844. 1) 8°. VIII, 449 *bl.*

Na in het eerste Deel door middel van eene uitvoerige Inleiding zijne lezers op het standpunt te hebben geplaatst, van hetwelk zij zijne wetenschappelijke bearbeiding van de levensgeschiedenis onzes Heeren moeten beschouwen, deelt de schrijver in dit tweede stuk allereerst eene korte beantwoording der Chronologische hoofdvragen, alsmede de opgave zijner periodenverdeeling, en eene uitvoerige beschouwing mede, van den tijd waarin en het tooneel waarop Jezus verscheen. Daarna wordt de geschiedenis van Jezus geboorte en kindschheid behandeld, vervolgens die van zijnen doop en zijne verzoeking, en eindelijk worden die algemeene denkbeelden en hoofdzaken ontwikkeld, wier opvatting vast moest staan, voor men tot de behandeling van bijzonderheden uit Jezus openlijk leven kan voortgaan. Bepaaldelijk handelt Lange over Jezus plan, wonderen, leerwijze, gelijkenissen en de daarin uitgedrukte denkbeelden aangaande het koningrijk der hemelen. Geene dezer bijzonderheden zal men aan zijne hand beschouwen, zonder iets nieuws en treffends, maar ook geene zonder iets vreemds en wonderspreukigs aan te treffen. Ten voorbeelde wijzen wij de lezers van dit boek vooral op de behandeling der verzoekingsgeschiedenis en de opvatting der wonderen, als analogisch met de hoogste verschijnselen op magnetisch grondgebied, die men van den hoog regtzinnigen Lange weinig zou hebben verwacht. Voor de Christologie bevat dit geschrift hoogst belangrijke bijdragen.

J. P. Stricker, *Dissert. Theol. Inaug. de mutatione homini*, *secundum Jesu et Apostolorum doctrinam*, *subeundâ. Hagae Comitis*, 1845. 8°. VIII, *et* 123 *bl.*

Deze Dissertatio handelt *eerst* over den zin der woorden *μετανοεῖν* en *μετάνοῖα*, *dan* over de beteekenis der uitdrukkingen *ἐπιστρέφειν* en *ἐπιστροφή*, ten derde eindelijk over eenige andere woorden en spreekwijzen, met de beide genoemde in verband staande. Wij ontvangen hier hoogstbelangrijke bijdragen tot de verklaring van vele moeijelijke uitspraken des N. T. aangaande de bekeering, en zouden sommige plaatsen kunnen noemen, waarover wij meenen, dat nieuw licht opgegaan is door de hoogst accurate, streng Grammaticale Exegese des schrijvers, die zich een waardig leeraar der school van v. Hengel betoont. De *μετανοία* beschouwt hij als de bron der *ἐπιστροφή*, de laatste wederkeerig als bewijs der echtheid van de eerste.

1) Van het 1e Deel vindt men eene korte aankondiging in den *Referent*, 1844. No. 9.

Tot Christenen komt in het Evangelie wel de eisch der *μετανοία*, maar niet der *ἐπιστροφή*. Belangrijk is vooral ook het Exegetisch onderzoek aangaande den naam *ἁμαρτωλος* in het N. T. en het zedelijk karakter van degenen, die hem dragen, schoon wij hier scherper onderscheiding begeerd hadden tusschen het spraakgebruik der *verschillende* schrijvers van het N. T. Bij de aanwijzing van het naauwe verband tusschen *πιστεύειν* en *ἐπιστρέφειν* heeft de schrijver ons meer van het *bestaan* dier betrekking overtuigd, dan aangaande haren eigenlijken *aard* ingelicht. Wat de *voces formulaeque affines* betreft, Jezus eisch aangaande het *γεννηθῆναι ἄνωθεν* verklaart hij van geboorte *uit God*, niet slechts voor Joden, maar ook voor Heidenen noodzakelijk, terwijl de *παλιγγενεσια*, Tit. III : 5. verg. Jac. I : 18. en 1 Petri I : 3. 23. aan de Christenen volbragt *was* met en door hunne opneming in het Christendom. Mede worden aan naauwkeurig onderzoek onderworpen alle die uitspraken, waar het Christendom als eene nieuwe schepping voorgesteld, en eene zedelijke *μεταμόρφωσις* van den mensch geëischt wordt. De behandeling dezer laatste, naar aanleiding van Rom. XII : 2, 2 Cor. III : 18, was dunkt ons hier minder noodig, als geheel tot de *ἁγιασμος* der Christenen behoorende, en alzoo, op het standpunt des schrijvers, van de voor deze niet noodige *ἐπιστροφή* geheel af te scheiden. Zijne Exegese van de laatstgenoemde plaats komt ons anders voor, zeer de behartiging te verdienen.

Minder dan de Exegetische, is de Dogmatische waarde van dit stuk, daar de schrijver slechts in eene kort *Appendix* het resultaat van het verhandelde opmaakt, zonder dat hij overigens de behandelde zaak zelve, die hij uit de opgehelderde plaatsen heeft leeren kennen, aan dieper onderzoek onderwerpt. Zoo behoort zijn geschrift meer tot het gebied der Bijbelsche Theologie dan der christelijk wijsgeerige Dogmatiek. Heeft hij echter voor deze laatste hoogst belangrijke voorbereidende onderzoekingen geleverd, die als grondslag der Dogmatische beschouwing kunnen dienen, hij heeft daarom aanspraak op onzen dank en op onze gelukwensching met zijnen Theologischen eersteling, die — wat niet van alle Dissertatien kan gelden — onzes bedunkens, blijvende waarde bezit.

German Protestantism, and the Right of private Judgment in the Interpretation of holy scripture. A brief history of German Theology, from the Reformation to the present time. In a series of lettres to a layman, bij Edward H. Dewar, M. A., late of Exeter College, Oxford, chaplain to the Britsch residents at Hamburg. Oxford, John Henry Parker, 1844. 8°. 231 *bl.*

Van uit het standpunt der Engelsche Kerk beoordeelt de schrijver het Duitsche Protestantismus. Met de verschillende theologische rigtingen in Duitschland toont hij goed bekend te zijn. De ongunstige gevolgen, die een langdurig tijdperk van twijfelzucht en ongeloof der Godgeleerden voor het Christelijk

geloof en leven der geheele Kerk aldaar heeft te weeg gebragt, brengen bij hem niet slechts afkeer te weeg jegens allen, die de H. S. aan het gezag hunner rede onderwerpen, maar maken hem wantrouwend ook jegens het beginsel van een vrij onderzoek, door de Hervormers zelven voorgestaan. Omtrent de betere rigting, die de theologie in de laatste jaren in Duitschland heeft genomen, bewaart hij het stilzwijgen.

Historisch-Kritische Einleitung in den Koran, *von Dr. Gustav Weil*, *Bielefeld*, *Velhagen und Klasing*, 1844. *kl.* 8°. XXI. 121 *bl.*

Dit boekje is in drie hoofdafdeelingen verdeeld, van welke de eerste het leven van Mohammed behandelt, bl. 1 - 41, en een uittreksel levert uit het bekende en grondige werk van denzelfden schrijver, Mohammed, der Prophet, sein Leben und seine Lehre, in 1843 uitgegeven. Hoewel de schrijver zeer gunstig over Mohammed oordeelt, erkent hij echter zijne te groote toegevendheid voor zijne driften, en eindigt met de opmerking: dass er aber der Rolle eines neuen Religionsstifters und Gesetzgebers keineswegs gewachsen war, ergibt sich aus einer näheren Untersuchung des Korans nicht weniger als aus seinem Leben. De tweede afdeeling bl. 42 - 86 bevat de geschiedenis van het ontstaan en bewaring van den Koran, hoe eerst de spreuken en redenen van Mohammed alleen aan de herinnering zijner vrienden of van de losse aanteekeningen zijner schrijvers toevertrouwd, zijn verzameld tot een geheel en op nieuw nagezien en als het ware vastgesteld door Othman. Hoogst belangrijk is hetgeen vervolgens over de tijdorde, waarin de onderscheidene gedeelten des Korans zich opvolgen, en de gelegenheden, bij welke zij ontstaan zijn, wordt medegedeeld, terwijl hier dan nog de vertaling volgt van een hoofdstuk, dat, bij de Schijiten bewaard, door Othman zou zijn weggelaten, hoewel deszelfs echtheid dan ook naauwelijks verdedigers vinden zal. Jammer dat de schrijver zich niet heeft ingelaten met het onderzoek naar de bronnen van den Koran. De derde afdeeling bl. 87-121 heeft eene beschouwing van den Islam ten onderwerp. Mohammed had nimmer een zamenhangend stelsel voorgedragen, zoodat zijne geloofsleer uit algemeene waarheden bestond, de eenheid Gods, de zending van Mohammed, het bestaan van Engelen, de opstanding der dooden, een eeuwig leven van belooning en straf waren de hoofdpunten zijner leer, die door de onbestemdheid, waarmede zij werden voorgedragen, weldra aanleiding tot twisten en tot het ontstaan van secten gaven. Dat Mohammed echter geen schuld heeft aan de twisten over de opvolging, die later ontstonden, noch ook aan het misbruik, dat vervolgens van de leer der voorbeschikking is gemaakt, zoekt de schrijver uitvoerig te bewijzen, even als hij hem zoekt te verdedigen tegen de beschuldiging van alleen geloof en geen deugd te hebben gevorderd. En als hij zijn werkje eindigt met het vooruitzigt op eene vereeniging van Christendom en Mohammedanisme, dan heet het; Juden sowohl als Mohammedaner kön-

ner nur auf dem Wege des Rationalismus wirklich bekehrt werden. Statt durch den Catechismus und die Bibel, — müsste man die Mohammedaner durch gründliches Studium der Welt und Religionsgeschichte aufzuklären suchen. Aan de waarheid hiervan meenen wij te moeten twijfelen.

Wij voegen hierbij de aankondiging van

Biblische Legenden der Muselmänner. Aus Arabischen Quellen zusammengetragen und mit Jüdische Sagen verglichen von Dr. G. Weil, Francfurt a. M. Literarische Anstalt. 1845. *kl. 8vo.* VI. 298 *bl.*

De schrijver behandelt daarin de legenden omtrent Adam, bl. 1-43, omtrent Noa, Hud, en Salih, bl. 44-61, omtrent Henoch of Idris, bl. 62-67, Abraham, bl. 68-99, Joseph, bl. 100-125. Moses en Aäron bl. 126-191, Samuël, Saul, en David, bl. 192-224, Salomo en de Koningin van Seba, bl. 225-279, Johannes, Maria en Christus, bl. 280-298. De legenden, waarop in den Koran dikwijls wordt gewezen, worden hier uit Arabische bronnen verhaald, en enkele malen met de Joodsche Hagada vergeleken, zonder dat echter de schrijver het verband tusschen de Joodsche en Arabische Legende grondig ontwikkelt.

Geschichte des Volkes Israël bis Christus, von Heinrich Ewald, I. *Göttingen, Diederichsche Buchhandl.* 1843. 8°. 482 *bl.*

Kenáan, Volks und Religionsgeschichte Israëls, von Caesar von Lengerke. Erster Theil, Kenáan, Volks und Religionsgeschichte bis zum Tode des Josua. Königsberg, Bornträgersche Verlagshandl. 1844. 8°. CXXXVI, 710 *bl.*

Wij vereenigen de aankondiging van deze beide werken, omdat zij, hoewel verschillend van methode, in zeer vele punten overeenkomen, en eene belangrijke bijdrage bevatten voor de wetenschappelijke behandeling van Israëls geschiedenis. Het eerste in de bekende wijze van Ewald geschreven, kort en beslissend, meer daarstellend dan bewijzend, meer construerend dan onderzoekend, getuigt op vele plaatsen van het genie des schrijvers, maar ook somtijds, dat hij meer zin voor het poëtische dan voor het historische had. In het andere werk herkennen wij den naauwkeurigen onderzoeker, die door eene gezette vergelijking en opzameling tot zijne besluiten komt, en alles van alle zijden tracht te beschouwen. Zijn werk is geleerd en de lezing soms moeijelijk wegens al de aanhalingen en bewijsplaatsen, welke men bij Ewald slechts in klein getal vindt. Beiden openen zij hun werk met een onderzoek naar de bronnen der Israëlitische geschiedenis en de wijze, waarop die geschiedenis bij dat volk zelf behandeld werd. Eerst spreken zij van het verhaal, de Sage, als den oudsten vorm, waarin de herinnering van het gebeurde en de godsdienstige beschouwing zich bij de Hebreën vertoonde. Daarna van den tijd, waarop de

kunst van schrijven bij hen in gebruik kwam, welke beiden voor reeds ten tijde van Mose in Israël bekend en beoefend houden, en hoewel zij dan ook in de beschouwing van het ontstaan, van den ouderdom en van de zamenstelling der geschiedkundige geschriften der Hebreën, die ons overig zijn, niet overeenkomen, behooren zij beiden tot diegenen, die aan de vier eerste boeken van Mose eene zamenstelling uit onderscheidene bestanddeelen, het vijfde boek eenen lateren oorsprong, en aan de overige schriften een nog later ontstaan toeschrijven.

Belangrijk vooral is hetgeen beiden over het land Kana'an, deszelfs natuur en bewoners zeggen, als inleiding tot Israëls geschiedenis. Tot deze geschiedenis brengt von Lengerke reeds de komst der Hebreën in Kana'an en den tijd der Aartsvaderen, terwijl Ewald die als Vorgeschichte beschouwt, en zijne geschiedenis zelve aanvangt met de tijden van het verblijf in Egypte. Wanneer men zich naauw aan het begrip van geschiedenis des volks wil houden, kan men die eigenlijk niet beginnen, voor dat Israël een volk werd aan den voet van Sinaï. Het laatste werk loopt tot aan Josu'a's dood, het eerste slechts tot aan den uittogt uit Egypte.

Als voor de geschiedenis van Palestina belangrijk, voegen wij hier nog bij het werk:

Zur Geschichte der Israëliten. Zwei Abhandlungen van Ernst Bertheau, *Göttingen*, *van den Hoeck uud Ruprecht.* 1842. 8°. 450 *bl.*

De eerste verhandeling handelt over gewigten munten en maten der oude Hebreën, bl. 1-116, en bewijst den zamenhang, die er tusschen het Metrologisch stelsel der Hebreën en dat der Egyptenaren en Chaldeën bestond, zoodat de schrijver vooral steunende op Boeckh's Metrologische Untersuchungen, Berlin 1838, een naauw verband meent te ontdekken tusschen de stelsels der onderscheidene oude volken, van hetwelk Babylon, de zetel eener overoude beschaving, het middenpunt zou geweest zijn. De andere verhandeling over de bewoners van Palestina van de oudste tijden af tot aan de verwoesting van Jerusalem door de Romeinen, p. 117-450, bevat een overzigt van de zich in dat land opvolgende of tijdelijk te zamen verkeerende volken en de gebeurtenissen, die daarin verandering te weeg bragten, natuurlijk bekleeden de Israëlieten de grootste plaats, maar de behandeling van hunne geschiedenis is niet van oppervlakkigheid vrij te pleiten.



